SUMMA TOTIUS THEOLOGIAE S. THOMAE AQUINATIS, DOCTORIS...

Tommaso : d'Aquino santo

Digitized by Google

NAZ. CENTR.
R. BIBLIOTECA
VITT. EMAN. II
204
7 B
23
ROMA

Digitized by Google

204. f. 6. 93

Digitized by Google

Digitized by Google

SUMMA
TOTIUS THEOLOGIÆ
S. THOMÆ AQUINATIS,
DOCTORIS ANGELICI,

Ordinis Prædicatorum

PRIMÆ SECUNDÆ PARTIS

Volumen ſecundum.

EDITIO NOVA CORRECTIOR.



ROMA
VITTORIO EMANUELE

LUGDUNI,

Sumptibus JOANNIS BAPTISTÆ BARBIER, in vico Mercatorio, ſub ſigno Angeli Cuſtodis.

M. DC. LXXXVIII.

CUM APPROB. ET PERMISSU.

Digitized by Google

INDEX

QVÆSTIONVM, ET ARTICVLORVM Voluminis ſecundi primæ ſecundæ partis.

De virtutibus quantùm ad ſuas eſſentias. Quæſtio 55.

Vtrum virtus humana ſit habitus ? 1
Vtrum ſit operativus ? 2
habitus bonus ? 3
De definitione virtutis. 4

De ſubjecto virtutis. Quæſtio 56.

Vtrum
virtus ſit in potentia animæ ſicut in ſubjecto ? 1
una virtus poſsit eſſe in pluribus potentiis ? 2
intellectus poſsit eſſe ſubjectum virtutis 3
iraſcibilis & concupiſcibilis poſsit eſſe ſubjectum virtutis. 4
vires apprehenſivę sẽſitivę ſint ſubjectũ virtutis? 5
voluntas poſsit eſſe ſubjectum virtutis ? 6

De diſtinctione virtutum intellectualium. Quæſtio 57.

Vtrum
habitus intellectuales ſpeculativi ſint virtutes? 1
ſint tantum tres, ſcilicet ſapientia, ſcientia, & intellectus ? 2
habitus intellectualis, qui eſt ars, ſit virtus? 3
Prudentia ſit virtus diſtincta ab arte ? 4
Prudentia ſit virtus neceſſaria homini? 5
Eubulia ſyneſis, & gnome ſint virtutes adjunctæ prudentiæ? 6

De diſtinctione virtutum moralium ab intellectualibus. Quæſtio 58.

Vutrm
omnis virtus ſit virtus moralis ? 1
virtus moralis diſtinguatur ab intellectuali ? 2
ſufficienter dividatur virtus per moralem & intellectualem ? 3
moralis virtus poſsit eſſe ſine intellectuali ? 4
è converſo intellectualis poſsit eſſe ſine morali? 5

De diſtinctione virtutum moralium ſecundum comparationem ad paſsiones. Quæſtio 59.

Vtrum
virtus moralis ſit paſsio ? 1
virtus moralis poſsit eſſe cum paſsione ? 2
virtus moralis poſsit eſſe cum triſtitia ? 3
omnis virtus moralis ſit circa paſsiones? 4
aliqua virtus moralis poſsit eſſe ſine paſsione? 5

De diſtinctione virtutum moralium abinvicem. Quæſt. 60.

Vtrum
ſit una tantum virtus moralis ? 1
virtutes morales quæ ſunt circa operationes, diſtinguantur ab his quæ ſunt circa paſsiones ? 2

Vtrum

Vtrum circa operationes ſit vna tantum virtus moralis? 3
Vtrum circa diuerſas paſsiones ſint diuerſæ virtutes morales? 4
Vtrum virtutes morales diſtinguantur ſecundum diuerſa obiecta paſsionum? 5

De virtutibus Cardinalibus. Quæſtio 61.

Vtrum virtutes morales debeant dici cardinales vel principales? 1
De numero earum, vtrum ſcilicet ſint tantum quatuor, ſcilicet prudentia, iuſtitia, temperantia, & fortitudo? 2
Quæ ſint virtutes huiuſmodi? 3
Vtrum differant ab inuicem? 4
Vtrum diuidantur conuenienter in virtutes politicas, purgatorias, purgati animi & exemplares? 5

De virtutibus Theologicis. Quæſtio 62.

Vtrum aliquæ virtutes ſint theologicæ? 1
Vtrum virtutes theologicæ diſtinguantur ab intellectualibus, & moralibus? 2
Quot & quæ ſint huiuſmodi? 3
De ordine earum, vtrum ſcilicet fides ſit prior ſpe, & ſpes ſit prior charitate? 4

De cauſa virtutum. Quæſtio 63.

Vtrum virtus ſit in nobis à natura? 1
Vtrum aliqua virtus cauſetur in nobis ex aſſuetudine operum? 2
Vtrum aliquæ virtutes morales ſint in nobis per infuſionem? 3
Vtrum virtus quam acquirimus ex aſſuetudine operum, ſit eiuſdem ſpeciei cum virtute infuſa? 4

De medio virtutum. Quæſtio 64.

Vtrum virtutes morales ſint in medio? 1
Vtrum medium virtutis moralis ſit medium rei vel rationis? 2
Vtrum virtutes intellectuales conſiſtant in medio? 3
Vtrum virtutes Theologicæ conſiſtant in medio? 4

De connexione virtutum. Quæſtio 65.

Vtrum virtutes morales ſint adinuicem connexæ? 1
Vtrum virtutes morales poſsint eſſe ſine charitate? 2
Vtrum charitas poſsit eſſe ſine eis? 3
Vtrum fides & ſpes poſsint eſſe ſine charitate? 4
Vtrum charitas poſsit eſſe ſine eis, ſcilicet fide & ſpe? 5

De æqualitate virtutum. Quæſtio 66.

Vtrum virtus poſsit eſſe maior vel minor? 1
Vtrum omnes virtutes ſimul in eodem exiſtentes ſint æquales? 2
De comparatione virtutum moralium ad intellectuales. 3

De comparatione virtutum { moralium adinuicem. 4
intellectualium adinuicem. 5
Theologicarum adinuicem. 6

De duratione virtutum poſt hanc vitam. Quæſt. 67.

Vtrum { virtutes morales maneant poſt hanc vitam? 1
virtutes intellectuales maneant? 2
fides maneat? 3
remaneat ſpes? 4
aliquid fidei vel ſpei remaneat? 5
remaneat charitas? 6

De donis. Quæſt 68.

Vtrum dona differant à virtutibus? 1
De neceſsitate donorum, vtrum ſcilicet dona neceſſaria ſint hominibus ad ſalutem? 2
Vtrum dona ſint habitus? 3
Quæ & quot ſint? 4
Vtrum { dona ſint connexa? 5
maneant in patria? 6
De comparatione eorum { adinuicem. 7
ad virtutes. 8

De beatitudinibus. Quæſtio 69.

Vtrum { beatitudines à donis & virtutibus diſtinguantur? 1
præmia beatitudinum pertineant ad hanc vitam? 2
De { numero beatitudinum. 3
conuenientia præmiorum quæ eis attribuuntur. 4

De fructibus Quæſtio 70.

Vtrum { fructus Spiritus ſancti ſint actus? 1
differant à beatitudinibus? 2
De { numero eorum. 3
oppoſitione eorum ad opera carnis. 4

De peccatis & vitiis ſecundum ſe. Quæſtio 71.

Vtrum vitium contrarietur virtuti? 1
Vtrum vitium ſit { contra naturam? 2
peius quam actus vitioſus? 3
Vtrum { actus vitioſus poſsit eſſe ſimul cum virtute? 4
in omni peccato ſit aliquis actus vitioſus? 5
De diffinitione peccati quam Auguſtinus ponit 22. contra Fauſtum, ſcilicet quod peccatum eſt dictum vel factum vel concupitum contra legem æternam. 6

De diſtinctione peccatorum & vitiorum. Quæſtio 72.

Vtrum { peccata diſtinguantur ſpecie ſecundum obiecta? 1
conuenienter diſtinguantur peccata ſpiritualia à carnalibus? 2
peccata diſtinguantur ſpecie ſecundum cauſas? 3
ſecundum eos in quos peccatur, ſcilicet in Deum, proximum & ſeipſum? 4
veniale & mortale differant ſpecie? 5

Vtrum

Digitized by Google

5
Vtrum ſecundum { omiſsionem & commiſsionem? 6
diuerſum peccati proceſſum? 7
abundantiam & defectum? 8
diuerſas circumſtantias? 9

De comparatione peccatorum adinuicem. Quæſtio 73.

Vtrum {
omnia peccata & vitia ſint connexa? 1
omnia ſint paria? 2
grauitas peccatorum attendatur ſecundum obiecta? 3
ſecundum dignitatem virtutum quibus peccata opponuntur? 4
peccata carnalia ſint grauiora quam ſpiritualia? 5
ſecundum { cauſas peccatorum attendatur grauitas ipſorum? 6
circumſtantias? 7
quantitatem nocumenti? 8
conditionem perſonæ in quam peccatur? 9
propter magnitudinem perſonæ peccantis aggrauetur peccatum? 10

De ſubiecto peccatorum ſiue vitiorum. Quæſtio 74.

Vtrum {
voluntas poſsit eſſe ſubiectum peccati? 1
ſola voluntas poſsit eſſe ſubiectum peccati? 2
ſenſualitas poſsit eſſe ſubiectum peccati? 3
poſsit eſſe ſubiectum peccati mortalis? 4
ratio poſsit eſſe ſubiectum peccati? 5
peccatum delectationis moroſæ vel non moroſæ ſit in ratione inferiori ſicut in ſubiecto? 6
peccatum conſenſus in actum ſit in ratione ſuperiori ſicut in ſubiecto? 7
conſenſus in delectationem ſit peccatum mortale? 8
ratio ſuperior poſsit eſſe ſubiectum peccati venialis? 9
in ratione ſuperiori poſsit eſſe peccatum veniale circa proprium obiectum, id eſt ſecundum quod inſpicit rationes æternas? 10

De cauſis peccatorum in generali. Quæſtio 75.

Vtrum {
peccatum habeat cauſam? 1
habeat cauſam { interiorem? 2
exteriorem? 3
peccatum ſit cauſa peccati? 4

De ignorantia quæ eſt cauſa peccati ex parte rationis. Quæſtio 76.

Vtrum {
ignorantia ſit cauſa peccati? 1
ignorantia ſit peccatum? 2
totaliter excuſet à peccato?
diminuat peccatum? 3
4

De cauſa peccati ex parte appetitus ſenſitiui. Quaſt. 77

Vtrum
- paſsio appetitus ſenſitiui poſsit mouere vel inclinare voluntatem? 1
- poſsit ſuperare rationem contra eius ſcientiam? 2
- peccatum quod ex paſsione prouenit, ſit peccatum ex infirmitate? 3
- hæc paſsio quæ eſt amor ſui, ſit cauſa omnis peccati? 4

De his tribus cauſis quæ ponuntur primæ Ioannis tertio, ſcilicet concupiſcentia oculorum, concupiſcentia carnis, & ſuperbia vitæ. 5

Vtrum
- paſsio quæ eſt cauſa peccati diminuat peccatum? 6
- ipſum totaliter excuſet? 7
- peccatum quod eſt ex paſsione, poſsit eſſe mortale? 8

De cauſa peccati quæ eſt ex parte voluntatis, quæ dicitur malitia. Quaſtio 78.

Vtrum
- aliquis poſsit ex certa malitia vel induſtria peccare? 1
- quicunque peccat ex
  - habitu, ex certa malitia peccet? 2
  - certa malitia, ex habitu peccet? 3
- ille qui peccat ex certa malitia, grauius peccet quam ille qui peccat ex paſsione? 4

De cauſis exterioribus peccati ex parte Dei. Quaſtio 79.

Vtrum
- Deus ſit cauſa peccati? 1
- à Deo ſit actus peccati? 2
- Deus ſit cauſa excæcationis & obdurationis? 3
- hæc ordinentur ad ſalutem eorum qui excæcantur & obdurantur? 4

De cauſa peccati ex parte diaboli. Quaſtio 80.

Vtrum
- diabolus ſit directe cauſa peccati? 1
- diabolus
  - inducat ad peccandum interius perſuadendo? 2
  - poſsit neceſsitatẽ peccandi inducere? 3
- omnia peccata ex diaboli ſuggeſtione proueniant? 4

De cauſa peccati ex parte hominis, & de traductione peccati originalis, cuius homo eſt cauſa per originem. Quaſtio 81.

Vtrum
- primum peccatum primi hominis in poſteros deriuetur per originem? 1
- omnia alia peccata primi parentis, vel etiam aliorum parentum per originem in poſteros deriuentur? 2
- peccatum originale
  - deriuatur ad omnes qui ex Adam per viam ſeminis generantur? 3
  - ad illos deriuaretur qui miraculoſe ex aliqua parte hominis formarentur? 4

Vtrum

Digitized by Google

Vtrum { ſi fœmina peccaſſet viro non peccante, traduceretur peccatum originale? 5

De peccato originali quantum ad ſuam eſſentiam. Quæſt. 82.

Vtrum originale peccatum ſit habitus? 1
Vtrum ſit { tantum vnum in vno homine? 2
concupiſcentia? 3
æqualiter in omnibus? 4

De ſubiecto originalis peccati. Quæſtio 83.

Vtrum { ſubiectum originalis peccati per prius ſit caro an anima? 1
ſit anima, vtrum per eſſentiam vel per potentias ſuas? 2
voluntas per prius ſit ſubiectum peccati originalis, quam aliæ potentiæ? 3
Vtrum aliquæ potentiæ animæ ſint ſpecialiter infectæ, ſcilicet generatiua, vis concupiſcibilis & ſenſus tactus? 4

De cauſa peccati ſecundum quod vnum peccatum eſt cauſa alterius. Quæſtio 84.

Vtrum { cupiditas ſit radix omnium peccatorum? 1
ſuperbia ſit initium omnis peccati? 2
præter ſuperbiam & auaritiam debeant dici capitalia vitia quædam, alia ſpecialia vitia? 3
Quot & quæ ſint capitalia vitia? 4

De effectibus peccati quantum ad corruptionem boni naturæ. Quæſtio 85.

Vtrum peccatum { diminuat bonum naturæ? 1
totaliter tolli poſsit? 2
De quatuor vulneribus quæ Beda ponit: quibus humana natura vulnerata eſt propter peccatum. 3
Vtrum { priuatio modi, ſpeciei, & ordinis ſit effectus peccati? 4
mors & alij defectus corporales ſint { effectus peccati? 5
homini aliquo modo naturales? 6

De effectu peccati, quantum ad maculam animæ. Quæſtio 86.

Vtrum { macula animæ ſit effectus peccati? 1
macula remaneat in anima poſt actum peccati? 2

De effectu peccati, quantum ad reatum pœnæ, & de ipſo reatu pœnæ. Quæſtio 87.

Vtrum { reatus pœnæ ſit effectus peccati? 1
vnum peccatum poſsit eſſe pœna alterius peccati? 2
aliquod peccatum faciat reum pœnæ æternæ? 3
faciat reum pœnæ infinitæ ſecundum quantitatem? 4
omne peccatum faciat reum æternæ & infinitæ pœnæ? 5
reatus pœnæ poſsit remanere poſt peccatum? 6
omnis pœna inferatur pro aliquo peccato? 7
vnus puniatur pro peccato alterius? 8

De peccatis quæ diſtinguuntur ſecundum reatum pœnæ, & de venialibus per comparationem ad mortale. Quæſtio 88.

Vtrum
- veniale peccatum diuidatur conuenienter contra mortale peccatum? 1
- peccatum veniale & mortale diſtinguantur genere? 2
- veniale peccatum
  - ſit diſpoſitio ad mortale? 3
  - poſsit fieri mortale? 4
- circumſtantia aggrauans poſsit facere de veniali peccato mortale? 5
- peccatum mortale poſsit fieri veniale? 6

De veniali peccato ſecundum ſe. Quæſtio 89.

Vtrum veniale peccatum cauſet maculam in anima? 1

De diſtinctione peccati venialis prout figuratur per lignum, fœnum & ſtipulam, 1. ad Corinth. 3. 2

Vtrum
- homo in ſtatu innocentiæ potuerit peccare venialiter? 3
- angelus bonus vel malus poſsit peccare venialiter? 4
- primi motus ſenſualitatis infidelium ſint peccata venialia? 5
- peccatum veniale poſsit eſſe ſimul in aliquo cum ſolo peccato originali? 6

De exteriori principio actuum mouente ad bonum, ſcilicet de lege in communi, quantum ad eius eſſentiam. Quæſtio 90.

Vtrum lex ſit aliquid rationis? 1

De
- fine eius: vtrum ſcilicet lex ordinetur ſemper ad bonum commune ſicut ad finem? 2
- cauſa eius: vtrum ſcilicet cuiuſlibet ſit facere leges? 3
- promulgatione ipſius: vtrum ſcilicet promulgatio ſit de ratione legis? 4

De legibus quantum ad earum differentiam. Quæſtio 91.

Vtrum
- ſit aliqua lex
  - æterna? 1
  - naturalis? 2
  - humana? 3
  - diuina? 4
- ſit
  - vna tantum, an plures? 5
  - aliqua lex peccati ſeu fomitis? 6

De lege quantum ad ſuos effectus. Quæſtio 92.

Vtrum
- effectus legis ſit homines facere bonos? 1
- effectus ſeu actus legis ſint, imperare, vetare, permittere, & punire, vt legiſperitus dicit? 2

De legibus in ſpeciali quantum ad leges ſingulares, & de ipſa lege æterna. Quæſtio 93.

Quæ ſit lex æterna? 1

Vtrum
- ſit omnibus nota? 2
- omnis lex ab ea deriuetur? 3

Vtrum

Digitized by Google

Vtrum { legi æternæ ſubiiciantur { omnia neceſſaria & æterna? 4
contingentia naturalia? 5
omnes res humanæ? 6

De lege naturali. Quæſt. 94.

Quid ſit lex naturalis? 1
Quæ ſint præcepta legis naturalis? 2
Vtrum { omnes actus virtutum ſint de lege naturali? 3
lex naturalis ſit vna apud omnes? 4
ſit mutabilis? 5
poſsit à mente hominis deleri? 6

De lege humana ſecundum ſe. Quæſt. 95.

De vtilitate legis humanæ. 1
De { eius origine, vtrum ſcilicet deriuetur à lege naturali? 2
qualitate eius. 3
diuiſione eiuſdem. 4

De lege humana quantum ad eius poteſtatem. Quæſtio 96.

Vtrum lex humana debeat poni in communi? 1
Vtrum { lex humana debeat omnia vitia cohibere? 2
omnium virtutum actus habeat ordinare? 3
imponat homini neceſsitatem quantum ad forum conſcientiæ? 4
omnes homines legi humanæ ſubdantur? 5
his qui ſunt ſub lege liceat agere præter verba legis? 6

De lege humana quantum ad eius mutationem. Quæſtio 97.

Vtrum { lex humana ſit mutabilis? 1
lex humana { debeat ſemper mutari, quando aliquid melius occurrit? 2
per conſuetudinem aboleatur, & vtrum conſuetudo obtineat vim legis? 3
vſus legis humanæ per diſpoſitionem rectorum debeat immutari? 4

De veteri lege ſecundum ſe. Quæſtio 98.

Vtrum { lex vetus ſit bona? 1
ſit à { Deo? 2
Deo mediantibus angelis? 3
data ſit omnibus? 4
omnes obliget? 5
congruo tempore fuerit data? 6

De lege veteri quantum ad præcepta eius, ſcilicet de præceptorum eius diſtinctione. Quæſtio 99.

Vtrum { veteris legis ſint plura præcepta vel vnum tantum? 1
lex vetus contineat aliqua præcepta moralia? 2
præter { moralia præcepta contineat aliqua cæremonialia? 3

Vtrum { præter { hæc contineat aliqua iudicialia præcepta? 4
præcepta moralia, cæremonialia & iudicialia, contineat aliqua alia? 5
De modo quo lex inducebat ad obſeruantiam prædictorum? 6

De præceptis veteris legis, & de moralibus. *Quæſtio* 100.

Vtrum { omnia præcepta moralia veteris legis ſint de lege naturæ? 1
ſint de actibus omnium virtutum? 2
omnia præcepta moralia veteris legis reducantur ad decem præcepta decalogi? 3
De { diſtinctione præceptorum decalogi. 4
numero præceptorum decalogi. 5
ordine eorumdem. 6
modo tradendi ipſa. 7
Vtrum { ſint diſpenſabilia? 8
modus { obſeruandi virtutem cadat ſub præcepto? 9
charitatis cadat ſub præcepto? 10
De diſtinctione aliorum præceptorum moralium. 11
Vtrum præcepta moralia veteris legis iuſtificent? 12

De præceptis cæremonialibus veteris legis ſecundum ſe. *Quæſtio* 101.

Quæ ſit ratio præceptorum cæremonialium. 1
Vtrum { ſint figuralia? 2
debuerint eſſe multa? 3
De diſtinctione ipſorum. 4

De præceptis cæremonialibus quantum ad ſuas cauſas. *Quæſtio* 102.

Vtrum { præcepta cæremonialia habeant cauſam? 1
habeant cauſam litteralem, vel ſolum figuralem? 2
De cauſis { ſacrificiorum. 3
ſacramentorum. 4
ſacrorum. 5
obſeruantiarum. 6

De præceptis cæremonialibus quantum ad eorum durationem. *Quæſtio* 103.

Vtrum { præcepta cæremonialia fuerint ante legem? 1
in lege aliquam virtutem habuerint iuſtificandi? 2
ceſſauerint Chriſto veniente? 3
ſit peccatum mortale ea obſeruare poſt Chriſtum? 4

De præceptis iudicialibus in communi. *Quæſtio* 104.

Quæ ſint iudicialia præcepta? 1
Vtrum ſint figuralia? 2
{ duratione eorum, ſcilicet vtrum obligent in perpetuum? 3
diſtinctione ipſorum. 4

De

De præceptis iudicialibus quantum ad ipſorum rationem. Quæſtio 105.

De ratione præceptorum iudicialium quæ pertinent ad principes. 1

De his quæ pertinent ad { conuictum hominum ad inuicem. 2
extraneos. 3
domeſticam conuerſationem. 4

De lege noua, ſcilicet Euangelij ſecundum ſe. Quæſtio 106.

Vtrum lex noua ſit ſcripta vel indita? 1

De virtute eius, vtrum iuſtificet? 2

Vtrum { debuerit dari à principio mundi? 3
ſit duratura vſque ad finem mundi, an debeat ei alia lex ſuccedere? 4

De comparatione legis nouæ ad veterem. Quæſtio 107.

Vtrum { lex noua ſit alia lex à lege veteri? 1
lex noua impleat veterem? 2
contineatur in veteri? 3

Quæ ſit grauior, vtrum lex noua, an vetus? 4

De his quæ continentur in lege noua. Quæſtio 108.

Vtrum { lex noua debeat aliqua opera exteriora præcipere vel prohibere? 1
ſufficienter exteriores actus ordinauerit? 2
conuenienter { inſtituat homines quantum ad actus exteriores? 3
ſuperaddat conſilia præceptis? 4

De principio exteriori humanorum actuum, per quod iuuamur ad recte agendum, ſcilicet de gratia quantum ad eius neceſſitatem. Quæſtio 109.

Vtrum { abſque gratia poſsit homo aliquod verum cognoſcere? 1
abſque gratia Dei poſsit homo aliquod bonum facere vel velle? 2
homo abſque gratia { poſsit Deum ſuper omnia diligere? 3
per ſua naturalia poſsit præcepta legis obſeruare? 4
poſsit mereri vitam æternam? 5

Vtrum { homo poſsit ſe ad gratiam præparare ſine gratia? 6
abſque gratia poſsit homo { reſurgere à peccato? 7
vitare peccatum? 8
homo gratiã conſecutus poſsit abſque alio diuino auxilio bonum facere, & vitare peccatum? 9
Poſsit perſeuerare in bono per ſe ipſum? 10

De gratia Dei quantum ad eius eſſentiam. Quæſt. 110.

Vtrum gratia { ponat aliquid in anima? 1
ſit qualitas? 2

Vtrum gratia differat à virtute infuſa? 3
De ſubiecto gratiæ, vtrum ſcilicet gratia ſit in eſſentia animæ ſicut in ſubiecto? 4

De diuiſione gratiæ. Quæſtio 111.

Vtrum gratia conuenienter diuidatur per gratiam gratis datam & gratum facientem? 1
De diuiſione gratiæ
- gratum facientis per operantem & cooperantem. 2
- per gratiam præuenientem & ſubſequentem. 3
- gratis datæ. 4

De comparatione gratiæ gratum facientis & gratis datæ. 5

De gratia quantum ad eius cauſam. Quæſtio 112.

Vtrum
- ſolus Deus ſit cauſa efficiens gratiæ? 1
- requiratur aliqua diſpoſitio ad gratiam ex parte recipientis ipſam per actum liberi arbitrij? 2
- ex neceſsitate detur gratia ſe præparãti ad gratiã? 3
- gratia ſit æqualis in omnibus? 4
- aliquis poſsit ſcire ſe habere gratiam? 5

De gratia quantum ad eius effectus. Quæſtio 113.

De iuſtificatione impij, quæ eſt effectus gratiæ operantis. Primo quid ſit iuſtificatio impij. 1
Vtrum
- ad eam requiratur
  - gratiæ infuſio? 2
  - aliquis motus liberi arbitrij? 3
  - motus fidei? 4
  - motus liberi arbitrij in peccatum? 5
- præmiſsis ſit connumeranda remiſsio peccatorũ? 6
- in iuſtificatione impij ſit ordo temporis, aut fiat ſubito? 7

De naturali ordine eorum quæ ad iuſtificationem concurrũt. 8
Vtrum iuſtificatio impij ſit
- maximum opus Dei? 9
- miraculoſa? 10

De merito quod eſt effectus gratiæ cooperantis. Quæſtio 114.

Vtrum
- homo poſsit aliquid mereri à Deo? 1
- aliquis
  - ſine gratia poſsit mereri vitam æternã? 2
  - per gratiam poſsit mereri vitam æternam ex condigno? 3
- gratia ſit principium merendi mediante charitate principaliter? 4
- homo poſsit
  - ſibi mereri primam gratiam? 5
  - eam mereri alij? 6
- aliquis poſsit ſibi mereri reparationem poſt lapsũ? 7
- poſsit aliquis ſibi mereri
  - augmẽtum gratiæ, vel charitatis 8
  - finalem perſeuerantiam? 9
- bona temporalia cadant ſub merito? 10

FINIS.

Digitized by Google

SVMMÆ TOTIVS THEOLOGIÆ
Doctoris Angelici
S. THOMÆ AQVINATIS
Ordinis Prædicatorum

PRIMÆ SECVNDÆ PARTIS
Volumen Secundum.

QVAESTIO LV.

De virtutibus, quantum ad earum eſſentias, in quatuor articulos diuiſa.

CONſequenter conſiderandum eſt de habitibus in ſpeciali. Et quia habitus, vt dictum eſt *, diſtinguuntur per bonum & malum: primo dicendum eſt de habitibus bonis, qui ſunt virtutes, & alia eis adiuncta, ſcilicet dona, beatitudines & fructus. Secundo, de habitibus malis, ſcilicet de vitiis & peccatis. *q. praec. ar. 3.*

Circa virtutes autem quinque conſideranda ſunt. Primo, de eſſentia virtutis. Secundo, de ſubiecto eius. Tertio, de diuiſione vertutum. Quarto, de cauſa virtutis. Quinto, de quibuſdam proprietatibus virtutis.

CIRCA primum quæruntur quatuor. 291

¶ Primo, vtrum virtus humana ſit habitus? *Inf. q. 56.*
¶ Secundo, vtrum ſit habitus operatiuus? *ar. 3. cor.*
¶ Tertio, vtrum ſit habitus bonus? *Et 2. diſt.*
¶ Quarto, de diffinitione virtutis. *27. ar. 1.*

Art. 1. *Vtrum virtus humana ſit habitus?*

Et 3. diſ. 23. q. 1. ar. 3. q. 1. & 3. & ver. q. 1. art. 1.

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod virtus humana non ſit habitus. Virtus enim eſt vltimum potentiæ: vt dicitur in primo de cœlo *. Sed vltimum vniuſcuiuſque reducitur ad genus illud, cuius eſt vltimum, ſicut punctum ad genus lineæ. Ergo virtus non reducitur ad genus habitus. ** lib. 1. text. 116.*

¶ 2. Præterea, Aug. dicit in 2. de lib. arb. † quod virtus eſt bonus vſus lib. arb. Sed vſus liberi arbitrij eſt actus. Ergo virtus non eſt habitus, ſed actus. *† lib. 2. de liber. arb. c. 19. t. 1. & 1. Retr. c. 9.*

¶ 3. Præterea, Habitibus non meremur, ſed actibus: alioquin homo mereretur continue, etiam dormiendo. Sed virtutibus meremur. Ergo virtutes non ſunt habitus, ſed actus.

¶ 4. Præ-

lib. de mo- ¶ 4. Præterea, Auguſtinus * dicit in lib. de mo-
rib. Eccl. ribus Eccleſiæ, quod virtus eſt ordo amoris: & in
c. 15. to 1 lib. 83. quæſt. dicit †, quod ordinatio, quæ vir-
& 22. c. tus vocatur, eſt fruendis frui, & vtendis vti. Or-
lib. 15. de do autem ſeu ordinatio nominat vel actum, vel re-
ciu. Dei. lationem. Ergo virtus non eſt habitus, ſed actus vel
tom. 5. relatio.

† l. 83. q. ¶ 5. Præterea, Sicut inueniuntur virtutes huma-
q. 30. pau næ, ita & virtutes naturales. Sed virtutes naturales
lo a prin. non ſunt habitus: ſed potentiæ quædam. Ergo etiam
tom. 4. neque virtutes humanæ.

SED contra eſt, quod Philoſophus in lib Prædi-
** in præd.* camentorum * ſcientiam & virtutem ponit eſſe ha-
quali. nō bitus.

procul à RESPONDEO dicendum, quod virtus nominat
prin. to. 1 quamdam potentiæ perfectionem. Vniuſcuiuſque enim perfectio præcipue conſideratur in ordine ad ſuum finem: finis autem potentiæ actus eſt: vnde potentia dicitur eſſe perfecta ſecundum quod determinatur ad ſuum actum. Sunt autem quædam potentiæ, quæ ſecundum ſeipſas ſunt determinatæ ad ſuos actus: ſicut potentiæ naturales actiuæ: & ideo huiuſmodi potentiæ naturales ſecundum ſeipſas dicuntur virtutes. Potentiæ autem rationales, quæ ſunt propriæ hominis, non ſunt determinatæ ad vnum, ſed ſe habent indeterminate ad multa: determinantur autem ad actus per
quæſt. 49. habitus, ſicut ex ſupradictis patet *: & ideo virtutes
art. 3. humanæ habitus ſunt.

Ad primum ergo dicendum, quod quandoque virtus dicitur id ad quod eſt virtus, ſcilicet vel obiectum virtutis, vel actus eius. Sicut fides dicitur quandoque id quod creditur, quandoque vero ipſum credere, quandoque autem ipſe habitus, quo creditur. Vnde quando dicitur, quod virtus eſt vltimum potentiæ, ſumitur virtus pro obiecto virtutis. Id enim, in quod vltimo potentia eſſe poteſt, eſt id, ad quod dicitur virtus rei: ſicut ſi aliquis poteſt ferre centum libras & non plus, virtus eius conſideratur ſecundum centum libras, non autem ſecundum 60. Obiectio autem procedebat, ac ſi eſſentialiter virtus eſſet vltimum potentiæ.

Ad ſecundum dicendum, quod bonus vſus liberi arbitrij dicitur eſſe virtus, ſecundum eandem rationem quia ſcilicet eſt id, ad quod ordinatur virtus, ſicut ad proprium actum: nihil eſt enim aliud actus virtutis, quam bonus vſus liberi arbitrij.

Ad tertium dicendum, quod aliquo dicimur mereri dupliciter. Vno modo ſicut ipſo merito, eo

modo

Digitized by Google

modo quo dicimur currere curſu : & hoc modo meremur actibus. Alio modo dicimur mereri aliquo ſicut principio merendi : ſicut dicimur currere potentia motiua. Et ſic dicimur mereri virtutibus & habitibus.

Ad quartum dicendum, quod virtus dicitur ordo vel ordinatio amoris, ſicut id, ad quod eſt virtus : per virtutem enim ordinatur amor in nobis.

Ad quintum dicendum, quod potentiæ naturales ſunt de ſe determinatæ ad vnum, non autem potentiæ rationales : & ideo non eſt ſimile, vt dictum eſt *. *in corp. art.*

Art. 2. *Vtrum virtus humana ſit habitus operatiuus?* 292

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod non ſit de ratione virtutis humanæ, quod ſit habitus operatiuus. Dicit enim Tullius in 4. de Tuſculan. * quæſtionibus, quod ſicut eſt ſanitas & pulchritudo corporis, ita eſt virtus animæ. Sed ſanitas & pulchritudo non ſunt habitus operatiui. Ergo neque etiam virtus. *inf. q. 16. art. 1. cor. & q. 71. art. 1. ad 2. & 2. 2. q. 58. a. 1. cor. & 3. d. 26. q. 2. art. 1. cor.*

¶ 2. Præterea, In rebus naturalibus inuenitur virtus non ſolum ad agere, ſed etiam ad eſſe : vt patet per Philoſophum in primo de cœlo, quod quædam habent virtutem, vt ſint ſemper ; quædam vero non ad hoc, quod ſint ſemper, ſed aliquo tempore determinato. Sed ſicut ſe habet virtus naturalis in rebus naturalibus, ita ſe habet virtus humana in rationalibus. Ergo etiam virtus humana non ſolum eſt ad agere, ſed etiam ad eſſe. ** lib. 4 in fin. 6. fol. à pri. lib.*

¶ 3. Præterea, Philoſophus dicit in 7. Phyſicor. * quod virtus eſt diſpoſitio perfecti ad optimum. Optimum autem, ad quod hominem oportet diſponi per virtutem, eſt ipſe Deus, vt probat Auguſt. in lib. 2. de moribus Eccleſiæ * : ad quem diſponitur anima per aſsimilationem ad ipſum. Ergo videtur quod virtus dicatur qualitas quædam animæ in ordine ad Deum, tamquam aſsimilatiua ad ipſum ; non autem in ordine ad operationem. Non igitur eſt habitus operatiuus. *l. 7. Phyſ. text. 17. tom. 2. lib. 2. ex c. 3. & 6. & 14 habetur tomo 1.*

SED contra eſt, quod Philoſophus dicit in 2. Eth. * quod virtus vniuſcuiuſque rei eſt, quæ opus eius bonum reddit. *lib. 2. eth. c. 6. t. 5.*

RESPONDEO dicendum, quod virtus ex ipſa ratione nominis importat quamdam perfectionem potentiæ, vt ſupra dictum eſt *. Vnde cum duplex ſit potentia, ſcilicet potentia ad eſſe, & potentia ad agere, vtriuſque potentiæ perfectio virtus vocatur. Sed potentia ad eſſe ſe tenet ex parte materiæ, quæ eſt *art. præc.*

eus

ens in potentia. Potentia autem ad agere ſe tenet ex parte formæ, quæ eſt principium agendi, eo quod vnumquodque agit in quãtum eſt actu. In conſtitutione autem hominis corpus ſe tenet ſicut materia, anima vero ſicut forma: & quantum quidem ad corpus homo communicat cum aliis animalibus; & ſimiliter quantum ad vires, quæ ſunt animæ & corpori communes. Solæ autem illæ vires, quæ ſunt propriæ animæ, ſcilicet rationales, ſunt hominis tantum. Et ideo virtus humana, de qua loquimur, non poteſt pertinere ad corpus*: ſed tantum ad id, quod eſt proprium animæ. Vnde virtus humana non importat ordinem ad eſſe, ſed magis ad agere. Et ideo de ratione virtutis humanæ eſt, quod ſit habitus operatiuus.

Ad primum ergo dicendum, quod modus actionis ſequitur diſpoſitionem agentis. Vnumquodque enim quale eſt talia operatur. Et ideo cum virtus ſit principium aliqualis operationis, oportet quod in operante præexiſtat ſecundum virtutem aliquam conformis diſpoſitio. Facit autem virtus operationem ordinatam. Et ideo ipſa virtus eſt quædam diſpoſitio ordinata in anima, ſecundum ſcilicet, quod propriæ potentiæ animæ ordinantur aliqualiter adinuicem, & ad id quod eſt extra. Et ideo virtus in quantum eſt conueniens diſpoſitio animæ, aſsimilatur ſanitati & pulchritudini, quæ ſunt debitæ diſpoſitiones corporis: ſed per hoc non excluditur quin virtus etiam ſit operationis principium.

Ad ſecundum dicendum, quod virtus, quæ eſt ad eſſe, non eſt propria hominis, ſed ſolum virtus quæ eſt ad opera rationis, quæ ſunt propria hominis.

Ad tertium dicendum, quod cum Dei ſubſtantia ſit eius actio, ſumma aſsimilatio hominis ad Deum eſt ſecundum aliquam operationem. Vnde, ſicut ſupra * dictum eſt, fœlicitas ſiue beatitudo per quam homo
q.3.ar.2. Deo maxime conformatur, quæ eſt finis humanæ vitæ, in operatione conſiſtit.

Art 3. *Vtrum virtus humana ſit habitus bonus?*

293
2.2.q 58. art.3.10r. Et 1.diſt. 26.q 2. art.1 cor.
Ad tertium ſic proceditur. Videtur, quod non ſit de ratione virtutis, quod ſit habitus bonus. Peccatum enim in malo ſemper ſumitur. Sed etiam peccati eſt aliqua virtus: ſecundum illud 1 ad Corinth 15. Virtus peccati lex. Ergo virtus non ſemper eſt habitus bonus.

¶ 2. Præterea. Virtus potentiæ reſpondet. Sed potentia non ſolum ſe habet ad bonum, ſed etiam ad malum: ſecundum illud Iſa 5. Væ, qui potentes eſtis ad bibendum vinum, & viri fortes ad miſcendam

ebrie

ebrietatem. Ergo etiam virtus ſe habet & ad bonum & ad malum.

¶ 3. Præterea, Secundum Apoſtolum 2.ad Cor.12. Virtus in infirmitate perficitur. Sed infirmitas eſt quoddam malum. Ergo virtus non ſolum ſe habet ad bonum, ſed etiam ad malum.

SED contra eſt, quod Aug. dicit in lib. * de moribus Eccleſiæ, Nemo autem dubitauit quod virtus animam facit optimam. Et Philoſophus dicit in 2. Ethicor. † quod virtus eſt quæ bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit.

li.de morib. Eccl. c.6.in pr. tom.1.
† lib.2. eth. c.6. tom.5.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra dictum eſt *, virtus importat perfectionem potentiæ: vnde virtus cuiuſlibet rei determinatur ad vltimum, in quod res poteſt, vt dicitur in primo de cœlo †. Vltimum autem, in quod vnaquæque potentia poteſt, oportet quod ſit bonum: nam omne malum defectum quemdam importat. Vnde Dionyſ. dicit in 4. de diu.* nominibus, quod omne malum eſt infirmum. Et propter hoc oportet quod virtus cuiuſlibet rei dicatur in ordine ad bonum: vnde virtus humana, quæ eſt habitus operatiuus, eſt bonus habitus, & boni operatiuus.

** a 1. huius quæſt.*
† lib.1.te. 116.to.2.
** c.4.de diu. nom. par. 4. in medio, & clarius inter me. & finem.*

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut perfectum, ita & bonum dicitur metaphorice in malis. Dicitur enim & perfectus fur ſiue latro, & bonus fur ſiue latro: vt patet per Philoſophum in 5. Met. * Secundum hoc ergo etiam virtus metaphorice in malis dicitur. & ſic virtus peccati dicitur lex: in quantum ſcilicet per legem occaſionaliter eſt peccatum augmentatum, & quaſi ad maximum ſuum poſſe peruenit.

li.5. Met. text.21. tom.3.

Ad ſecundum dicendum, quod malum ebrietatis & nimiæ potationis conſiſtit in defectu ordinis rationis. Contingit autem cum defectu rationis eſſe aliquam potentiam inferiorem perfectam ad id, quod eſt ſui generis, etiam cum repugnantia, vel defectu rationis: perfectio autem talis potentiæ cum ſit cum defectu rationis, non poſſet dici virtus humana.

294
1.diſ.27. a.2.& 3. d.13.q.1. ar.2.q.3. Et ver.q. 1.art.2. per tot. et art.9 ad 1. & 10. & 11.

Ad tertium dicendum, quod tanto ratio perfectior eſſe oſtenditur, quanto infirmitates corporis, & inferiorum partium magis poteſt vincere ſeu tolerare: & ideo virtus humana, quæ rationi attribuitur, in infirmitate perfici dicitur: non quidem rationis, ſed in infirmitate corporis, & inferiorum partium.

Art. 4. *Vtrum virtus conuenienter diffiniatur?*

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod non ſit conueniens diffinitio virtutis, quæ ſolet aſſignari, ſcilicet, Virtus eſt bona qualitas mentis, qua recte viuitur,

** lib.2.de lib. arbit. c.19.to.1. & ret.c.9.*

Digitized by Google

viuitur, qua nullus male vtitur, quam Deus in nobis ſine nobis operatur. Virtus enim eſt bonitas hominis: ipſa enim eſt quæ bonum facit habentem. Sed bonitas non videtur eſſe bona, ſicut nec albedo eſt alba. Igitur inconuenienter dicitur, quod virtus eſt bona qualitas.

¶ 2. Præterea, Nulla differentia eſt communior ſuo genere; cum ſit generis diuiſiua. Sed bonum eſt communius quam qualitas, conuertitur enim cum ente. Ergo bonum non debet poni in diffinitione virtutis, vt differentia qualitatis.

lib. 12. de Trin. c. 3. in princ. tom. 5.

¶ 3. Præterea, Sicut Auguſt. dicit in 12. de Trinit.* Vbi primo occurrit aliquid, quod non ſit nobis, pecoribuſque commune, illud ad mentem pertinet. Sed quædam virtutes ſunt etiam irrationabilium partium, vt Philoſophus dicit in 3. Ethicor.* Non ergo omnis virtus eſt bona qualitas mentis.

l. 3. eth. c. 10 in pr. tom. 5.

¶ 4 Præterea, Rectitudo videtur ad iuſtitiam pertinere. Vnde iidem dicuntur recti & iuſti. Sed iuſtitia eſt ſpecies virtutis. Inconuenienter ergo ponitur rectum in diffinitione virtutis, cum dicitur, Qua recte viuitur.

¶ 5. Præterea, Quicumque ſuperbit de aliquo, male vtitur eo. Sed multi ſuperbiunt de virtute: dicit enim Auguſt.* in regula, quod ſuperbia etiam bonis operibus inſidiatur, vt pereant. Falſum eſt ergo, quod nemo virtute male vtatur.

In reg. 3. parum à princ. & habetur tom. 1. de verb. Apoſ. ſerm. 15.

¶ 6. Præterea, Homo per virtutem iuſtificatur. Sed Auguſt.* dicit ſuper illud Ioan. Maiora horum faciet: Qui creauit te ſine te, non iuſtificabit te ſine te. Inconuenienter ergo dicitur, quod virtutem Deus in nobis ſine nobis operatur.

** Colligitur ex tr. 72. in Io. tom. 9.*

SED contra eſt auctoritas Auguſt.† ex cuius verbis prædicta diffinitio colligitur, & præcipue in ſecundo de libero arbitrio.

† lib 2. de lib. arb. c. 18. & 19. tom. 1.

RESPONDEO dicendum, quod iſta diffinitio perfecte complectitur totam rationem virtutis. Perfecta enim ratio vniuſcuiuſque rei colligitur ex omnibus cauſis eius. Comprehendit autem prædicta diffinitio omnes cauſas virtutis. Cauſa namque formalis virtutis, ſicut & cuiuſlibet rei, accipitur ex eius genere, & differentia, cum dicitur bona qualitas: genus enim virtutis qualitas eſt, differentia autem bonum. Eſſet tamen conuenientior diffinitio, ſi loco qualitatis habitus poneretur: qui eſt genus propinquum. Virtus autem non habet materiam ex qua, ſicut nec alia accidentia: ſed habet materiam circa quam, & materiam in qua, ſcilicet ſubiectum. Materia

Digitized by Google

Materia autem circa quam eſt obiectum virtutis, quod non potuit in prædicta diffinitione poni, eo quod per obiectum determinatur virtus ad ſpeciem. Hic autem aſsignatur diffinitio virtutis in communi. Vnde ponitur ſubiectum loco cauſæ materialis, cum dicitur, quod eſt bona qualitas mentis. Finis autem virtutis cum ſit habitus operatiuus, eſt ipſa operatio.

Sed notandum, quod habituum operatiuorum aliqui ſunt ſemper ad malum, ſicut habitus vitioſi; aliqui vero quandoque ad bonum, & quandoque ad malum: ſicut opinio ſe habet ad verum, & falſum. Virtus autem eſt habitus ſemper ſe habens ad bonum, & ideo vt diſcernatur virtus ab his, quæ ſemper ſe habent ad malum, dicitur, Qua recte viuitur: vt autem diſcernatur ab his, quæ ſe habent quandoque ad bonum, quandoque ad malum, dicitur, Qua nullus male vtitur. Cauſa autem efficiens virtutis infuſæ, de qua diffinitio datur, Deus eſt: propter quod dicitur, Quam Deus in nobis ſine nobis operatur: quæ quidem particula ſi auferatur, reliquum diffinitionis erit commune omnibus virtutibus & acquiſitis, & infuſis.

Ad primum ergo dicendum, quod id quod primo cadit in intellectu, eſt ens: vnde vnicuique appreheñſo à nobis attribuimus quod ſit ens, & per conſequens quod ſit vnum, & bonum, quæ conuertuntur cum ente. Vnde dicimus, quod eſſentia eſt ens & vna, & bona: & quod vnitas eſt ens & vna, & bona: & ſimiliter de bonitate. Non autem hoc habet locum in ſpecialibus formis, ſicut eſt albedo, & ſanitas. Non enim omne quod apprehendimus, ſub ratione albi, & ſani apprehendimus. Sed tamen conſiderandum, quod ſicut accidentia, & formæ non ſubſiſtentes dicuntur entia, non quia ipſa habeant eſſe, ſed quia eis aliquid eſt: ita etiam dicuntur bona vel vna, non quidem aliqua alia bonitate, vel vnitate: ſed quia eſt eis aliquid bonum vel vnum. Sic igitur & virtus dicitur bona, quia in ea aliquid eſt bonum.

Ad ſecundum dicendum, quod bonum quod ponitur in diffinitione virtutis, non eſt bonum commune quod conuertitur cum ente, & eſt in plus quam qualitas, ſed eſt bonum rationis: ſecundum quod Dionyſ. dicit in 4. cap. de diuin. nomin. * quod bonum animæ eſt ſecundum rationem eſſe. * c.4.p.4. non multũ remote ante fin.

Ad tertium dicendum, quod virtus non poteſt eſſe in irrationali parte animæ, niſi in quantum participat rationem: vt dicitur in 1. Ethic. † & ideo ratio, ſiue mens eſt proprium ſubiectum virtutis humanæ. † l.1.Eth. c.v.t.1.5.

Ad

Ad quartum dicendum, quod iuſtitiæ eſt propria
rectitudo. quæ conſtituitur circa res exteriores, quæ
in vſum hominis veniunt, quæ ſunt propria materia
q.60. ar. 3. & 2.2. q 57. & 58. iuſtitiæ, vt infra patebit *. Sed rectitudo quæ impor-
tat ordinem ad finem debitum, & ad legem diuinam,
quæ eſt regula voluntatis humanæ (vt ſupra dictum
eſt †) communis eſt omni virtuti.

† q.19. ar.4. Ad quintum dicendum, quod virtute poteſt ali-
quis male vti tanquam obiecto: puta cum male ſen-
tit de virtute, cum odit eam, vel ſuperbit de ea: non
autem tanquam principio vſus, ita ſcilicet quod malus
ſit actus virtutis.

Ad ſextum dicendum, quod virtus infuſa cauſatur
in nobis à Deo ſine nobis agentibus: non tamen ſine
nobis conſentientibus. Et ſic eſt intelligendum quod
dicitur, Quam Deus in nobis ſine nobis operatur.
Quæ vero per nos aguntur, Deus in nobis cauſat, non
ſine nobis agentibus: ipſe enim operatur in omni vo-
luntate, & natura.

QVAESTIO LVI.

De ſubiecto virtutis, in ſex articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de ſubiecto virtu-
tis.

ET CIRCA hoc quæruntur ſex.

¶ Primo, vtrum virtus ſit in potentia animæ ſicut in
ſubiecto?

¶ Secundo, vtrum vna virtus poſsit eſſe in pluribus
potentiis?

295 ¶ Tertio, vtrum intellectus poſsit eſſe ſubiectum vir-
Sup. q 50. tutis?

ar. 1 & 3. ¶ Quarto, vtrum iraſcibilis, & concupiſcibilis?

q.7.ar.2. ¶ Quinto, vtrum vires apprehenſiuæ ſenſitiuæ?

cor. & 3. ¶ Sexto, vtrum voluntas

dist.33.q. Art. I. ¶ *Vtrum virtus ſit in potentia animæ*
2.ar.4. & *ſicut in ſubiecto?*

ver.q.14. AD primum ſic proceditur. Videtur, quod virtus non
ar.5. cor. ſit in potentia animæ, ſicut in ſubiecto. Dicit enim
& ver.q. Aug in 2. de lib. arb. * quod virtus eſt qua recte viuitur.
1.art.3. Viuere autem non eſt per potentiam animæ, ſed per
& opuſ eius eſſentiam. Ergo virtus non eſt in potentia animæ,
43. c 8 ſed in eius eſſentia.

** li.2. de* ¶ 2. Præterea, Philoſ. dicit in 2. Ethic. † Virtus eſt
lib.ar.c. quæ bonum facit habentem, & opus eius bonum red-
18. & 19 dit. Sed ſicut opus conſtituitur per potentiam, ita ha-
tom.1. bens virtutem conſtituitur per eſſentiam animæ. Ergo
† l.2.Eth. virtus non magis pertinet ad potentiam animæ, quam
c.5.10.5. ad eius eſſentiam.

¶ 3. Præ

Digitized by Google

¶ 3. Præterea, Potentia eſt in ſecunda ſpecie qualitatis. Virtus autem eſt quædam qualitas, vt ſupra dictum eſt * : qualitatis autem non eſt qualitas. Ergo virtus non eſt in potentia animæ, ſicut in ſubiecto. * q. præc. a. 4. & q. 49. ar. 1.

SED contra, Virtus eſt vltimum potentiæ, vt dicitur in 1. de cœlo †. Sed vltimum eſt in eo, cuius eſt vltimum. Ergo virtus eſt in potentia animæ. † l. 1. tex. 116. t. 2.

RESPONDEO dicendum, quod virtutem pertinere ad potentiam animæ: ex tribus poteſt eſſe manifeſtum. Primo quidem ex ipſa ratione virtutis, quæ importat perfectionem potentiæ: perfectio autem eſt in eo cuius eſt perfectio. Secundo ex eo, quod eſt habitus operatiuus, vt ſupra dictum eſt * : omnis autem operatio eſt ab anima per aliquam potentiam. Tertio ex hoc, quod diſponit ad optimum: optimum autem eſt finis, qui vel eſt operatio rei, vel aliquid conſecutum per operationem à potentia egredientem. Vnde virtus humana eſt in potentia animæ, ſicut in ſubiecto. * q. præced. art. 2.

Ad primum ergo dicendum, quod viuere dupliciter ſumitur. Quandoque enim dicitur viuere ipſum eſſe viuentis: & ſic pertinet ad eſſentiam animæ, quæ eſt viuenti eſſendi principium. Alio modo viuere dicitur operatio viuentis: & ſic virtute recte viuitur, in quantum per eam aliquis recte operatur.

Ad ſecundum dicendum, quod bonum vel eſt finis, vel in ordine ad finem dicitur: & ideo cum bonum operantis conſiſtat in operatione, hoc etiam ipſum quod virtus operantem bonum facit, refertur ad operationem, & per conſequens ad potentiam.

Ad tertium dicendum, quod vnum accidens dicitur eſſe in alio, ſicut in ſubiecto, non quia accidens per ſeipſum poſſit ſuſtẽtare aliud accidens, ſed quia vnum accidens inhæret ſubſtantiæ mediante alio accidente, vt color corpori mediante ſuperficie: vnde ſuperficies dicitur eſſe ſubiectum coloris: & eo modo potentia animæ dicitur eſſe ſubiectum virtutis.

Art. 2. *Vtrum vna virtus poſſit eſſe in pluribus potentiis?* 296

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod vna virtus poſſit eſſe in duabus potentiis. Habitus enim cognoſcuntur per actus. Sed vnus actus progreditur diuerſimode à diuerſis potentiis, ſicut ambulatio procedit à ratione vt dirigente, à voluntate ſicut à mouente, & à potentia motiua ſicut ab exequente. Ergo etiam vnus habitus virtutis poteſt in pluribus eſſe potentiis. Inf. q 60. a 5. cor.

¶ 2. Præ

Digitized by Google

* c.4. t.5. ¶ 2. Præterea, Philoſophus dicit in 2. Ethicor. * quod ad virtutem tria requiruntur, ſcilicet ſcire, velle, & immobiliter operari. Sed ſcire pertinet ad intellectum, velle ad voluntatem. Ergo virtus poteſt eſſe in pluribus potentiis.

c.5. to.5. ¶ 3. Præterea, Prudentia eſt in ratione, cum ſit recta ratio agibilium, vt dicitur in 6. Ethic. * & etiam in voluntate, quia non poteſt eſſe cum voluntate peruerſa, vt in eodem lib. * dicitur. Ergo vna virtus poteſt eſſe in duabus potentiis.

* c.12. in fin.

SED contra, Virtus eſt in potentia animæ, ſicut in ſubiecto. Sed idem accidens non poteſt eſſe in pluribus ſubiectis. Ergo vna virtus non poteſt eſſe in pluribus potentiis animæ.

RESPONDEO dicendum, quod aliquid eſſe in duobus, contingit dupliciter. Vno modo ſic, quod ex æquo ſit in vtroque: & ſic impoſsibile eſt vnam virtutem eſſe in duabus potentiis: quia diuerſitas potentiarum attenditur ſecundum generales conditiones obiectorum, diuerſitas autem habituum ſecundum ſpeciales. Vnde vbicumque eſt diuerſitas potentiarum, eſt diuerſitas habituum: ſed non conuertitur. Alio modo poteſt eſſe aliquid in duabus, vel pluribus, non ex æquo, ſed ordine quodam: & ſic vna virtus pertinere poteſt ad plures potentias: ita quod in vna ſit principaliter, & ſe extendat ad alias per modum diffuſionis. vel per modum diſpoſitionis, ſecundum quod vna potentia mouetur ab alia, & ſecundum quod vna potentia accipit ab alia.

Ad primum ergo dicendum, quod idem actus non poteſt æqualiter, & eodem ordine pertinere ad diuerſas potentias, ſed ſecundum diuerſas rationes, & diuerſo ordine.

Ad ſecundum dicendum, quod ſcire præexigitur ad virtutem moralem, in quantum virtus moralis operatur ſecundum rationem rectam. Sed eſſentialiter in appetendo virtus moralis conſiſtit.

Ad tertium dicendum, quod prudentia realiter eſt in ratione, ſicut in ſubiecto. Sed præſupponit ar.ſeq.& rectitudinem voluntatis, ſicut principium, vt infra q.57 a.4. dicetur *.

297 Art. 3. *Vtrum intellectus poſſit eſſe ſubiectum virtutis?*

lib.1.de mo. eccl. c.15. to.1. AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod intellectus non ſit ſubiectum virtutis. Dicit enim Auguſt. in lib. * de moribus Eccleſiæ, quod omnis virtus eſt amor. Subiectum autem amoris non eſt intellectus,

ſed

ſed ſolum vis appetitiua. Ergo nulla virtus eſt in intellectu.

¶ 2. Præterea, Virtus ordinatur ad bonum, ſicut ex ſupradictis patet *. Bonum autem non eſt obiectum intellectus, ſed appetitiuæ virtutis. Ergo ſubiectum virtutis non eſt intellectus, ſed appetitiua virtus. *q. 55. ar. 3.*

¶ 3. Præterea, Virtus eſt, quæ bonum facit habentem, vt Philoſ. dicit *. Sed habitus perficiens intellectum non facit bonum habentem: non enim propter ſcientiam, vel artem dicitur homo bonus. Ergo intellectus non eſt ſubiectum virtutis. *lib. 2. eth. c. 6. to. 5.*

SED contra eſt, quod mens maxime dicitur intellectus. Subiectum autem virtutis eſt mens, vt patet ex diffinitione virtutis ſupra inducta *. Ergo intellectus eſt ſubiectum virtutis. *q. præced. ar. 4.*

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra dictum eſt *, virtus eſt habitus, quo aliquis bene vtitur. Dupliciter autem habitus aliquis ordinatur ad bonum actum. Vno modo, in quantum per huiuſmodi habitum acquiritur homini facultas ad bonum actum: ſicut per habitum Grammaticæ habet homo facultatem recte loquendi: non tamen Grammatica facit, vt homo ſemper recte loquatur, Poteſt enim Grammaticus barbarizare, aut ſolœciſmum facere. & eadem ratio eſt in aliis ſcientiis, & artibus. Alio modo aliquis habitus non ſolum facit facultatem agendi, ſed etiam facit, quod aliquis recte facultate vtatur: ſicut iuſtitia non ſolum facit, quod homo ſit promptæ voluntatis ad iuſta operandum, ſed etiam facit vt iuſte operetur. Et quia bonum ſicut & ens, non dicitur ſimpliciter aliquid ſecundum id, quod eſt in potentia, ſed ſecundum id quod eſt in actu: ideo ab huiuſmodi habitibus ſimpliciter dicitur homo bonum operari, & eſſe bonus: puta quia eſt iuſtus vel temperatus: & eadem ratio eſt de ſimilibus. Et quia virtus eſt quæ bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit: huiuſmodi habitus ſimpliciter dicuntur virtutes, quia reddunt bonum opus in actu, & ſimpliciter faciunt bonum habentem. Primi vero habitus non ſimpliciter dicuntur virtutes: quia non reddunt bonum opus, niſi in quadam facultate, nec ſimpliciter faciunt bonum habentem. Non enim dicitur ſimpliciter aliquis homo bonus ex hoc, quod eſt ſciens vel artifex: ſed dicitur bonus ſolum ſecundum quid, puta bonus Grammaticus, aut bonus faber. Et propter hoc plerumque ſcientia & ars contra virtutem diuiditur. Quandoque autem virtutes dicuntur, vt patet in ſexto Ethicorum *q. præced. ar. 3. & 4.*

Digitized by Google

corum *. Subiectum igitur habitus, qui ſecundum quid dicitur virtus, poteſt eſſe intellectus non ſolum practicus ſed etiam intellectus ſpeculatiuus abſque omni ordine ad voluntatem. Sic enim Philoſophus in ſexto Ethicorum * ſcientiam, ſapientiam, & intellectum, & etiam artem ponit eſſe intellectuales virtutes. Subiectum vero habitus, qui ſimpliciter dicitur virtus, non poteſt eſſe niſi voluntas, vel aliqua potentia, ſecundum quod eſt mota à voluntate: cuius ratio eſt, quia voluntas mouet omnes alias potentias, quæ aliqualiter ſunt rationales ad ſuos actus, vt ſupra habitum eſt *. Et ideo quod homo actu bene agat, contingit ex hoc, quod homo habet bonam voluntatem. Vnde virtus, quæ bene facit agere in actu non ſolum in facultate, oportet quod vel ſit in ipſa voluntate, vel in aliqua potentia, ſecundum quod eſt à voluntate mota. Contingit autem intellectum à voluntate moueri, ſicut & alias potentias. Conſiderat enim aliquis aliquid actu, eo quod vult. Et ideo intellectus ſecundum quod habet ordinem ad voluntatem, poteſt eſſe ſubiectum virtutis ſimpliciter dictæ. Et hoc modo intellectus ſpeculatiuus vel ratio, eſt ſubiectum fidei. Mouetur enim intellectus ad aſſentiendum his, quæ ſunt fidei, ex imperio voluntatis: nullus enim credit niſi volens. Intellectus vero practicus eſt ſubiectum prudentiæ. Cum enim prudentia ſit recta ratio agibilium, requiritur ad prudentiam, quod homo ſe bene habeat ad principia huius rationis agendorum: quæ ſunt fines, ad quos bene ſe habet homo per rectitudinem voluntatis: ſicut ad principia ſpeculabilium per naturale lumen intellectus agentis. Et ideo ſicut ſubiectum ſcientiæ, quæ eſt ratio recta ſpeculabilium, eſt intellectus ſpeculatiuus in ordine ad intellectum agentem: ita ſubiectum prudentiæ eſt intellectus practicus in ordine ad voluntatem rectam.

lib.6.eth. c.3.& 4. tom.5.

l.6.eth.c. 3.4.6 & 7.tom.5.

q.9.ar.1.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Auguſt. intelligendum eſt de virtute ſimpliciter dicta, non quod omnis talis virtus ſit ſimpliciter amor: ſed quia dependet aliqualiter ab amore, in quantum dependet à voluntate, cuius prima affectio eſt amor, vt ſupra dictum eſt *.

q.25.a.2.

Ad ſecundum dicendum, quod bonum vniuſcuiuſque eſt finis eius, & ideo cum verum ſit finis intellectus, cognoſcere verum eſt bonus actus intellectus: vnde habitus perficiens intellectum ad verum cognoſcendum, vel in ſpeculatiuis, vel in practicis, dicitur virtus.

Ad

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de virtute ſimpliciter dicta.

Art. 4. *Vtrum iraſcibilis & concupiſcibilis ſint ſubiectum virtutis?* 298

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod iraſcibilis & concupiſcibilis non poſsint eſſe ſubiectum virtutis. Huiuſmodi enim vires ſunt communes nobis & brutis. Sed tunc loquimur de virtute ſecundum quod eſt propria homini: ſic enim dicitur virtus humana. Non igitur humanæ virtutis poteſt eſſe ſubiectum iraſcibilis & concupiſcibilis, quæ ſunt partes appetitus ſenſitiui, vt in primo dictum eſt *.

Inf. ar. 5. ad 1. & 2. d. 14. q. 2. 2. 2. ad 2. & ver. 1. q. a. 4. per tc. & ar. 10. ad 5.
** p. p. q. 81. art. 2.*

¶ 2. Præterea, Appetitus ſenſitiuus eſt vis vtens organo corporali. Sed bonum virtutis non poteſt eſſe in corpore hominis. Dicit enim Apoſtolus Romanorum 7. Scio quod non habitat in carne mea bonum. Ergo appetitus ſenſitiuus non poteſt eſſe ſubiectum virtutis.

¶ 3. Præterea, Auguſt. probat in lib. de moribus Eccleſiæ *, quod virtus non eſt in corpore, ſed in anima, eo quod per animam corpus regitur. Vnde quod aliquis corpore bene vtatur, totum refertur ad animam; ſicut ſi mihi auriga obtemperans, equos quibus præeſt, recte regit, hoc totum mihi debetur. Sed ſicut anima regit corpus, ita etiam ratio regit appetitum ſenſitiuum. Ergo totum rationali parti debetur, quod iraſcibilis & concupiſcibilis recte regantur. Sed virtus eſt qua recte viuitur: vt ſupra dictum eſt *. Virtus igitur non eſt in iraſcibili & concupiſcibili, ſed ſolum in parte rationali.

lib. 1. c. 5. tom. 1.
q. 55. a. 4.

¶ 4. Præterea, Principalis actus virtutis moralis eſt electio, vt dicitur in 8. Ethic. *. Sed electio non eſt actus iraſcibilis, ſed rationis: vt ſupra dictum eſt †. Ergo virtus moralis non eſt in iraſcibili & concupiſcibili, ſed in ratione.

l. 8. eth. c. 13. in fi.
† q. 13. art. 1.

SED contra eſt, quod fortitudo ponitur eſſe in iraſcibili temperantia autem in concupiſcibili. Vnde Philoſophus dicit in 3. Ethic. * quod hæ virtutes ſunt irrationabilium partium.

l. 3. eth. c. 10. in pri. tom. 5.

RESPONDEO dicendum, quod iraſcibilis & concupiſcibilis dupliciter conſiderari poſſunt. Vno modo ſecundum ſe, in quantum ſunt partes appetitus ſenſitiui, & hoc modo non competit eis, quod ſint ſubiectum virtutis. Alio modo poſſunt conſiderari in quantum participant rationem per hoc quod natæ ſunt rationi obedire: & ſic iraſcibilis vel concupiſcibilis poteſt eſſe ſubiectum virtutis humanæ. Sic enim eſt principium humani actus, in quantum participat ra-

Digitized by Google

tionem. Et in his potentiis neceſſe eſt ponere virtutes. Quod enim in iraſcibili & cõcupiſcibili ſint aliquæ virtutes, patet. Actus enim, qui progreditur ab vna potentia ſecundum quod eſt ab alia mota, non poteſt eſſe perfectus niſi vtraque potentia ſit bene diſpoſita ad actum: ſicut actus artificis non poteſt eſſe congruus, niſi etiam artifex ſit bene diſpoſitus ad agendum, & etiam ipſum inſtrumentum. In his igitur, circa quæ operatur iraſcibilis & concupiſcibilis, ſecundum quod ſunt à ratione motæ, neceſſe eſt vt aliquis habitus perficiens ad bene agendum, ſit non ſolum in ratione, ſed etiam in iraſcibili & concupiſcibili. Et quia bona diſpoſitio potentiæ mouentis motæ attenditur ſecundum conformitatem ad potentiam mouentem: ideo virtus, quæ eſt in iraſcibili & concupiſcibili, nihil aliud eſt quam quædam habitualis conformitas iſtarum potentiarum ad rationem.

Ad primum ergo dicendum, quod iraſcibilis & concupiſcibilis ſecundum ſe conſideratæ, provt ſunt partes appetitus ſenſitiui, communes ſunt nobis & brutis. Sed ſecundum quod ſunt rationales per participationem, vt obedientes rationi: ſic ſunt propriæ hominis. Et hoc modo poſſunt eſſe ſubiectum virtutis humanæ.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut caro hominis ex ſe quidem non habet bonum virtutis: ſit tamen inſtrumentum virtuoſi actus, in quantum mouente ratione membra noſtra exhibemus ad ſeruiendum iuſtitiæ: ita etiam iraſcibilis & concupiſcibilis ex ſe quidem non habent bonum virtutis, ſed magis infectionem fomitis. In quantum vero conformantur rationi, ſic in eis aggeneratur bonum virtutis moralis.

Ad tertium dicendum, quod alia ratione regitur corpus ab anima, & iraſcibilis, & concupiſcibilis à ratione. Corpus enim ad nutum obedit animæ abſque contradictione, in his in quibus natum eſt ab anima moueri. Vnde Philoſophus dicit in primo Politicorum *, quod anima regit corpus deſpotico principatu, id eſt, ſicut dominus ſeruum. Et ideo totus motus corporis refertur ad animam: & propter hoc in corpore non eſt virtus, ſed ſolum in anima. Sed iraſcibilis & concupiſcibilis non obediunt ad nutum rationi, ſed habent proprios motus ſuos, quibus interdum rationi repugnant. Vnde in eodem libro Philoſoph. dicit *, quod ratio regit iraſcibilem, & concupiſcibilem principatu politico: quo ſcilicet reguntur liberi, qui habent in aliquibus propriam voluntatem. Et propter hoc etiam oportet in iraſcibili & concupiſci-

li. 1. Pol. c. 3. à med. to. 5.

eo. 1. Pol. c. 3. poſt med. to. 5.

bili

bili eſſe aliquas virtutes, quibus bene diſponantur ad
actum.

Ad quartum diendum , quod in electione duo
ſunt, ſcilicet intentio finis , quæ pertinet ad virtu-
tem moralem : & præacceptio eius quod eſt ad fi-
nem , quod pertinet ad prudentiam , vt dicitur in
ſexto Ethicorum *. Quod autem habeat rectam in- *l 6. eth. c.*
tentionem finis circa paſsiones animæ , hoc contin- *2. to. 5.*
git ex bona diſpoſitione iraſcibilis & concupiſcibi-
lis : & ideo virtutes morales circa paſsiones ſunt in
iraſcibili & concupiſcibili : ſed prudentia eſt in ra-
tione.

Art. 5. *Vtrum vires apprehenſiuæ ſenſitiuæ ſint ſubiectum virtutis?* 299

AD quintum ſic proceditur. Videtur, quod in viri- *ſup. q. 50.*
bus ſenſitiuis apprehenſiuis , interius poſsit eſſe *a. 3. ad 3.*
aliqua virtus. Appetitus enim ſenſitiuus poteſt eſſe *Et 3. diſt.*
ſubiectum virtutis in quantum obedit rationi. Sed *33. q. 2. a.*
vires ſenſitiuæ apprehenſiuæ interius rationi obe- *4. q. 2. ad*
diunt : ad imperium enim rationis operatur & ima- *6. Et ver.*
ginatiua, & cogitatiua : & memoratiua. Ergo in his *q. 1 a. 4.*
viribus poteſt eſſe virtus. *ad 6.*

¶ 2. Præterea , Sicut appetitus rationalis , qui
eſt voluntas , in ſuo actu poteſt impediri , vel etiam
adiuuari per appetitum ſenſitiuum : ita etiam intel-
lectus , vel ratio poteſt impediri , vel etiam iuua-
ri per vires prædictas. Sicut ergo in viribus ſenſitiuis
appetitiuis poteſt eſſe virtus , ita etiam in appre-
henſiuis.

¶ 3. Præterea, Prudentia eſt quædam virtus , cu-
ius partem ponit Tullius memoriam in ſua Rhetori-
ca *. Ergo etiam in vi memoratiua poteſt eſſe aliqua *l. 2. de in-*
virtus , & eadem ratione in aliis interioribus appre- *uentione*
henſiuis viribus. *in fol. 4.*

SED contra eſt, quod omnes virtutes vel ſunt in- *ante fi. l.*
tellectuales , vel morales, vt dicitur in ſecundo Ethi-
corum *. Morales autem virtutes omnes ſunt in parte *l. 2. eth. c.*
appetitiua : intellectuales autem in intellectu, vel ra- *1. to. 5.*
tione : ſicut patet in ſexto Ethicorum *. Nulla ergo ** l. 6. eth.*
virtus eſt in viribus ſenſitiuis apprehenſiuis interius. *c. 1. to. 5.*

RESPONDEO dicendum , quod in viribus
ſenſitiuis apprehenſiuis interius ponuntur aliqui ha-
bitus. Quod patet ex hoc præcipue , quod Philoſo-
phus dicit in libro de memoria * , quod in memo- *l. de me-*
rando vnum poſt aliud , operatur conſuetudo , quæ *moria c.*
eſt quaſi quædam natura. Nihil autem eſt aliud ha- *3. à med.*
bitus conſuetudinalis , quam habitudo acquiſita per *to. 2.*
conſuetudinem , quæ eſt in modum naturæ. Vnde

Digitized by Google

l. 2. de inventione in fol. 4. ante fi. li. — *ar. 2. huius q. & q. 50. a. 4. ad 3.*

de virtute dicit Tullius in ſua Rhetorica *, quod eſt habitus in modum naturæ rationi conſentaneus. In homine tamen id, quod ex conſuetudine acquiritur in memoria & in aliis viribus ſenſitiuis apprehenſiuis, non eſt habitus per ſe, ſed aliquid annexum habitibus intellectiuæ partis, vt ſupra dictum eſt *: ſed tamen ſi qui ſunt habitus in talibus viribus, virtutes dici non poſſunt: virtus enim eſt habitus perfectus, quo non contingit niſi bonum operari: vnde oportet quod virtus ſit in illa potentia, quæ eſt conſummatiua boni operis. Cognitio autem veri non conſummatur in viribus ſenſitiuis apprehenſiuis: ſed huiuſmodi vires ſunt quaſi præparatoriæ ad cognitionem intellectiuam: & ideo in huiuſmodi viribus non ſunt virtutes, quibus cognoſcitur verum, ſed magis in intellectu vel ratione.

** l. 3. de anima. te. 18. t. 2.* — *3o 3. d. 23. q. 1. ar. 4. q. 1. cor. ad 2. & 3. & d. 42. q. 2. ar. 4. q. 2. & 4. cor. Et ver. q. 1. art. 5. per to. & ar. 12. ad 2. & q. 3 ar 1. cor.*

Ad primum ergo dicendum, quod appetitus ſenſitiuus ſe habet ad voluntatem, quæ eſt appetitus rationis, ſicut motus ab eo. Et ideo opus appetitiuæ virtutis conſummatur in appetitu ſenſitiuo: & propter hoc appetitus ſenſitiuus eſt ſubiectum virtutis. Virtutes autem ſenſitiuæ apprehenſiuæ magis ſe habent, vt mouentes reſpectu intellectus, eo quod phantaſmata ſe habent ad animam intellectiuam, ſicut colores ad viſum; vt dicitur in 3. de anima *. Et ideo opus cognitionis in intellectu terminatur: & propter hoc virtutes cognoſcitiuæ ſunt in ipſo intellectu, vel ratione. Et per hoc patet ſolutio Ad ſecundum.

Ad tertium dicendum, quod memoria non ponitur pars prudentiæ, ſicut ſpecies eſt pars generis: quaſi ipſa memoria ſit quædam virtus per ſe: ſed quia vnum eorum, quæ requiruntur ad prudentiam, eſt bonitas memoriæ, vt ſic quodammodo ſe habeat per modum partis integralis.

Art. 6. *Vtrum voluntas poſſit eſſe ſubiectum virtutis?*

** l. 3. de anim. te. 42. to. 2.* — *† l. 2. de inuen. t. in fol. 4. ante fi. lib.*

AD ſextum ſic proceditur. Videtur, quod voluntas non ſit ſubiectum alicuius virtutis. Ad id enim quod conuenit potentiæ, ex ipſa ratione potentiæ non requiritur aliquis habitus, ſed de ipſa ratione voluntatis cum ſit in ratione, ſecundum Philoſophum in 3. de anima *, eſt quod tendat in id quod eſt bonum ſecundum rationem: ad quod ordinatur omnis virtus quia vnumquodque naturaliter appetit proprium bonum, virtus enim eſt habitus per modum naturæ conſentaneus rationi: vt Tullius dicit in ſua Rhetorica †. Ergo voluntas non eſt ſubiectum virtutis.

¶ 2. Præ

Digitized by Google

¶ 2. Præterea, Omnis virtus aut eſt intellectualis: aut moralis: vt dicitur in 1. & 2. Ethicor.* Sed virtus intellectualis eſt, ſicut in ſubiecto, in intellectu & ratione, non autem in voluntate: virtus autem moralis eſt ſicut in ſubiecto in iraſcibili, & concupiſcibili, quæ ſunt irrationales per participationem. Ergo nulla virtus eſt in voluntate, ſicut in ſubiecto. * l. 1. eth. c. vl. & l. 2. c. 1. t. 5.

¶ 3. Præterea, Omnes actus humani, ad quos virtutes ordinantur, ſunt voluntarij. Si igitur reſpectu aliquorum humanorum actuum ſit aliqua virtus in voluntate, pari ratione reſpectu omnium actuum humanorum erit virtus in voluntate, aut ergo in nulla alia potentia erit aliqua virtus, aut ad eundem actum ordinabuntur duæ virtutes: quod videtur inconueniens. Voluntas ergo non poteſt eſſe ſubiectum virtutis.

SED contra eſt, quod maior perfectio requiritur in mouente, quam in moto.: Sed voluntas mouet iraſcibilem, & concupiſcibilem. Multo ergo magis debet eſſe virtus in voluntate, quam in iraſcibili, & concupiſcibili.

RESPONDEO dicendum, quod cum per habitum perficiatur potentia ad agendum, ibi indiget potentia habitu perficiente ad bene agendum (qui quidem habitus eſt virtus,) vbi ad hoc non ſufficit propria ratio potentiæ. Omnis autem potentiæ propria ratio attenditur in ordine ad obiectum. Vnde cum, ſicut dictum eſt, obiectum voluntatis ſit bonum rationis voluntati proportionatum: quantum ad hoc non indiget voluntas virtute perficiente: Sed ſi quod bonum immineat homini volendum, quod excedat proportionem volentis: ſiue quantum ad totam ſpeciem humanam, ſicut bonum diuinum, quod tranſcendit limites humanæ naturæ; ſiue quantum ad indiuiduum ſicut bonum proximi: ibi voluntas indiget virtute. Et ideo huiuſmodi virtutes, quæ ordinant affectum hominis in Deum, vel in proximum, ſunt in voluntate, ſicut in ſubiecto, vt charitas, iuſtitia, & huiuſmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa habet locum de virtute, quæ ordinat ad bonum proprium ipſius volentis: ſicut temperantia, & fortido, quæ ſunt circa poſſiones humanas & alia huiuſmodi, vt ex dictis patet *. * In corp. artic.

Ad ſecundum dicendum, quod rationale per participationem non ſolum eſt iraſcibilis, & concupiſcibilis, ſed omnino, id eſt, vniuerſaliter appetitiuum, vt dicitur in primo Ethicorum *. Sub appetitiuo au- * l. 1. eth. c. vlt. to. mo 5.

rem comprehenditur voluntas. Et ideo ſi qua virtus eſt in voluntate, erit moralis: niſi ſit Theologica, vt
† q. 61. infra patebit †.

Ad tertium dicendum, quod quædam virtutes ordinantur ad bonum paſsionis moderatæ, quod eſt proprium huius, vel illius hominis. Et in talibus non eſt neceſſarium, quod ſit aliqua virtus in voluntate, cum ad hoc ſufficiat natura potentiæ, vt dictum
In corp. art. eſt *. Sed hoc ſolum neceſſarium eſt in illis virtutibus, quæ ordinantur ad aliquod bonum extrinſecum.

QVAESTIO LVII.

De diſtinctione virtutum intellectualium, in ſex articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de diſtinctione virtutum. Et primo, quantum ad virtutes intellectuales. Secundo, quantum ad morales. Tertio, quantum ad Theologicas.

ET CIRCA primum quæruntur ſex.

¶ Primo, vtrum habitus intellectuales ſpeculatiui ſint virtutes?

¶ Secundo, vtrum ſint tres, ſcilicet ſapientia, ſcientia, & intellectus?

¶ Tertio, vtrum habitus intellectualis, qui eſt ars, ſit virtus?

¶ Quarto, vtrum prudentia ſit virtus diſtincta ab arte?

¶ Quinto, vtrum prudentia ſit virtus neceſſaria homini?

¶ Sexto, vtrum eubulia, ſyneſis, & gnome ſint virtutes adiunctæ prudentiæ?

301 Art. I. *Vtrum habitus intellectuales ſpeculatiui ſint virtutes?*

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod habitus intellectuales ſpeculatiui non ſint virtutes. Virtus enim eſt habitus operatiuus: vt ſupra dictum
q. 55. a. 2. eſt *. Sed habitus ſpeculatiui non ſunt operatiui: diſtinguitur enim ſpeculatiuum à practico, id eſt operatiuo. Ergo habitus intellectuales ſpeculatiui non ſunt virtutes.

¶ 2. Præterea, Virtus eſt eorum per quæ fit homo felix, ſiue beatus: eo quod felicitas eſt virtutis præmium: vt dicitur in 1. Ethic. * Sed habitus intel-
* li. 1. Eth. lectuales non conſiderant actus humanos, aut alia
c. 9. to. 5. bona humana, per quæ homo beatitudinem adipiſcitur; ſed magis res naturales, & diuinas. Ergo huiuſmodi habitus virtutes dici non poſſunt.

¶ 3. Præ

¶ 3. Præterea, Scientia eſt habitus ſpeculatiuus. Sed ſcientia, & virtus diſtinguuntur ſicut diuerſa genera non ſubalternatim poſita, vt patet per Philoſophum in quarto Topicorum *. Ergo habitus ſpeculatiui non ſunt virtutes.

li. 4. Top. ca. 2. non procul à princ.

SED contra, Soli habitus ſpeculatiui conſiderant neceſſaria, quæ impoſſibile eſt aliter ſe habere. Sed Philoſophus ponit in 6. Ethic.* quaſdam virtutes intellectuales in parte animæ, quæ conſiderat neceſſaria, quæ non poſſunt aliter ſe habere. Ergo habitus intellectuales ſpeculatiui ſunt virtutes.

* *lib. 6. Eth. c. 1. 10. 5.*

RESPONDEO dicendum, quod cum omnis virtus dicatur in ordine ad bonum, ſicut ſupra dictum eſt *: duplici ratione aliquis habitus dicitur virtus, vt ſupra dictum eſt †. Vno modo, qui facit facultatem bene operandi: alio modo, quia cum facultate facit etiam vſum bonum. Et hoc ſicut ſupra dictum eſt *, pertinet ſolum ad illos habitus, qui reſpiciunt partem appetitiuam: eo quod vis appetitiua animæ eſt, quæ facit vti omnibus potentiis, & habitibus. Cum igitur habitus intellectuales ſpeculatiui non perficiant partem appetitiuam, nec aliquo modo ipſam reſpiciant ſed ſolam intellectiuam: poſſunt quidem dici virtutes, in quantum faciunt facultatem bonæ operationis, quæ eſt conſideratio veri hoc enim eſt bonum opus intellectus. Non tamen dicuntur virtutes ſecundo modo, quaſi facientes bene vti potentia, ſeu habitu. Ex hoc enim, quod aliquis habet habitum ſcientiæ ſpeculatiuæ, non inclinatur ad vtendum, ſed fit potens ſpeculari verum in his, quorum habet ſcientiam: ſed quod vtatur ſcientia habita, hoc eſt mouente voluntate. Et ideo virtus, quæ perficit voluntatem (vt charitas, vel iuſtitia) facit etiam bene vti huiuſmodi ſpeculatiuis habitibus. Et ſecundum hoc etiam in actibus horum habituum poteſt eſſe meritum, ſi ex charitate fiant. Sicut Greg. dicit in 6. Moral.* quod contemplatiua eſt maioris meriti, quam actiua.

* *qu. 55. a. 3.*
† *q. 56. ar. 3.*
* *qu. 56. a. 3.*
li. 6. mor. c. 28. poſt med. & cap. 26.

Ad primum ergo dicendum, quod duplex eſt opus ſcilicet exterius, & interius practicum. Ergo vel operatiuum, quod diuiditur contra ſpeculatiuum, ſumitur ab opere exteriori ad quod non habet ordinem habitus ſpeculatiuus. Sed tamen habet ordinem ad interius opus intellectus, quod eſt ſpeculari verum: & ſecundum hoc eſt habitus operatiuus.

Ad ſecundum dicendum, quod virtus eſt aliquorum dupliciter. Vno modo ſicut obiectorum: & ſic huiuſmodi virtutes ſpeculatiuæ non ſunt eorum, per

Digitized by Google

quæ homo ſit beatus: niſi forte ſecundum quod ſy per dicit cauſam efficientem, vel obiectum completæ beatitudinis quod eſt Deus, quod eſt ſummum ſpeculabile. Alio modo dicitur eſſe virtus aliquorum ſicut actuum. Et hoc modo virtutes intellectuales ſunt eorum per quæ homo fit beatus: tum quia actus harum virtutum poſſunt eſſe meritorij, ſicut dictum eſt *: tum etiam quia ſunt quædam inchoatio perfectæ beatitudinis: quæ in contemplatione veri conſiſtit, ſicut ſupra dictum eſt †.

in corp. ar. *q.3. ar.8.*

Ad tertium dicendum, quod ſcientia diuiditur contra virtutem ſecundo modo dictam, quæ pertinet ad vim appetitiuam.

302 Art. 2. *Vtrum ſint tantum tres habitus intellectuales ſpeculatiui, ſcilicet ſapientia, ſcientia, & intellectus?*

inf.q.68. ar.7.cor. & 2.2.q.4.art.8.cor.& q.47.ar.5.co.& pri. prol.co.3 co. & 3. contra c. 44.fin.& ver.q.1. art.12. co.& a. 13.co.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod inconuenienter diſtinguantur tres virtutes intellectuales ſpeculatiuæ, ſcilicet ſapientia, ſcientia, & intellectus. Species enim non debet condiuidi generi. Sed ſapientia eſt quædam ſcientia, vt dicitur in ſexto Ethicorum *. Ergo ſapientia non debet condiuidi ſcientiæ in numero virtutum intellectualium.

¶ 2. Præterea, In diſtinctione potentiarum, habituum, & actuum, quæ attenditur ſecundum obiecta: attenditur principaliter diſtinctio, quæ eſt ſecundum rationem formalem obiectorum, vt ex ſupradictis patet †. Non ergo diuerſi habitus debent diſtingui ſecundum materiale obiectum: ſed ſecundum rationem formalem ipſius obiecti. Sed principium demonſtrationis eſt ratio ſciendi concluſiones. Non ergo intellectus principiorum debet poni habitus alius, aut alia virtus à ſcientia concluſionum.

** lib. 6. Ethic.c.7. to.5.* *† qu.54. ar.2.*

¶ 3. Præterea, Virtus intellectualis dicitur, quæ eſt in ipſo rationali per eſſentiam. Sed ratio etiam ſpeculatiua ſicut ratiocinatur ſyllogizando demonſtratiue, ita etiam ratiocinatur ſyllogizando dialectice. Ergo ſicut ſcientia, quæ cauſatur ex ſyllogiſmo demonſtratiuo, ponitur virtus intellectualis ſpeculatiua, ita etiam & opinio.

SED contra eſt, quod Philoſophus in ſexto Ethicorum *, ponit has ſolum tres virtutes intellectuales & ſpeculatiuas, ſcilicet ſapientiam, ſcientiam, & intellectum.

li.6. Eth. c.3 6. & 7.to.5.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra dictum eſt *, virtus intellectualis ſpeculatiua eſt, per quam intellectus ſpeculatiuus perficitur ad conſiderandum verum. Hoc enim eſt bonum opus eius. Verum

art. prec.

ſum autem eſt dupliciter conſiderabile. Vno modo ſicut per ſe notum. Alio modo ſicut per aliud notum. Quod autem eſt per ſe notum, ſe habet vt principium, & percipitur ſtatim ab intellectu: & ideo habitus perficiens intellectum ad huiuſmodi veri conſiderationem, vocatur intellectus, qui eſt habitus principiorum. Verum autem, quod eſt per aliud notum, non ſtatim percipitur ab intellectu, ſed per inquiſitionem rationis, & ſe habet in ratione termini: quod quidem poteſt eſſe dupliciter. Vno modo, vt ſit vltimum in aliquo genere: alio modo, vt ſit vltimum reſpectu totius cognitionis humanæ. Et quia ea, quæ ſunt poſterius nota quo ad nos, ſunt priora, & magis nota ſecundum naturam, vt dicitur in libro primo Phyſicorum *. Ideo id, quod eſt vltimum reſpectu totius cognitionis humanæ, eſt id quod eſt primum, & maxime cognoſcibile ſecundum naturam: & circa huiuſmodi eſt ſapientia, quæ conſiderat altiſsimas cauſas, vt dicitur in primo Metaphyſicorum *. Vnde conuenienter iudicat, & ordinat de omnibus: quia iudicium perfectum, & vniuerſale haberi non poteſt niſi per reſolutionem ad primas cauſas. Ad id vero, quod eſt vltimum in hoc, vel in illo genere cognoſcibilium, perficit intellectum ſcientia: & ideo ſecundum diuerſa genera ſcibilium ſunt diuerſi habitus ſcientiarum, cum tamen ſapientia non ſit niſi vna.

li. 1. Phy. te. 3. to. 2.

li. 1. met. c. 1. circa fin. to. 3.

Ad primum ergo dicendum, quod ſapientia eſt quædam ſcientia in quantum habet id, quod eſt commune omnibus ſcientiis: vt ſcilicet ex principiis concluſiones demonſtret. Sed quia habet aliquid proprium ſupra alias ſcientias, in quantum ſcilicet de omnibus iudicat, & non ſolum quantum ad concluſiones, ſed etiam quantum ad prima principia: ideo habet rationem perfectioris virtutis, quam ſcientia.

Ad ſecundum dicendum, quod quando ratio obiecti ſub vno actu refertur ad potentiam, vel habitum: tunc non diſtinguuntur habitus, vel potentiæ penes rationem obiecti, & obiectum materiale: ſicut ad eandem potentiam viſiuam pertinet videre colorem, & lumen, quod eſt ratio videndi colorem, & ſimul cum ipſo videtur. Principia vero demonſtrationis poſſunt ſeorſum conſiderari abſque hoc, quod conſiderentur concluſiones. Poſſunt etiam conſiderari ſimul cum concluſionibus, provt principia in concluſiones deducuntur. Conſiderare ergo hoc ſecundo modo principia, pertinet ad ſcientiam, quę conſiderat etiam concluſiones: ſed conſiderare principia ſe-

cundum ſe ipſa, pertinet ad intellectum. Vnde ſi quis recte conſideret, iſtæ tres virtutes non ex æquo diſtinguuntur abinuicem, ſed ordine quodam: ſicut accidit in totis potentialibus, quorum vna pars eſt perfectior altera: ſicut anima rationalis eſt perfectior quam ſenſibilis, & ſenſibilis quam vegetabilis. Hoc enim modo ſcientia dependet ab intellectu ſicut à principaliori: & vtrumque dependet à ſapientia ſicut à principaliſsimo: quæ ſub ſe continet & intellectum, & ſcientiam, vt de cõcluſionibus ſcientiarum diiudicans, & de principiis earumdem.

q. 55. a. 3. & 4.

Ad tertium dicendum, quod ſicut ſupra dictum eſt*, habitus virtutis determinate ſe habet ad bonum: nullo autem modo ad malum. Bonum autem intellectus eſt verum: malum autem eius eſt falſum. Vnde ſoli illi habitus virtutes intellectuales dicuntur, quibus ſemper dicitur verum, & nunquam falſum. Opinio vero, & ſuſpicio poſſunt eſſe veri, & falſi: & ideo non ſunt intellectuales virtutes, vt dicitur in 6. Ethic.

† lib. 6. ethi. c. 3. circa pri. tom. 5.

303

Art. 3. *Vtrum habitus intellectualis, qui eſt ars, ſit virtus?*

inf. q. 93. ar. 1. cor. & 1. q. 21. art. 2. cor. & 2. 2. q. 47. ar. 5. cor. & veri. q. 5. ar. 1. co. & 1. eth. col. 2. fin. & poſt pr.

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod ars non ſit virtus intellectualis. Dicit enim Aug. in lib. de libero arb. * quod virtute nullus male vtitur. Sed arte aliquis male vtitur: poteſt enim aliquis artifex ſecundum ſcientiam artis ſuæ male operari. Ergo ars non eſt virtus.

¶ 2. Præterea, Virtutis non eſt virtus. Artis autem eſt aliqua virtus, vt dicitur in 6. Ethicorum †. Ergo ars non eſt virtus.

¶ 3. Præterea, Artes liberales ſunt excellentiores, quam artes mechanicæ. Sed ſicut artes mechanicæ ſunt practicæ, ita artes liberales ſunt ſpeculatiuæ. Ergo ſi ars eſſet virtus intellectualis, deberet virtutibus ſpeculatiuis annumerari.

* lib. 2. de li. arbi. c. 18. & 19. tom. 1.

SED contra eſt quod Philoſophus in 6. Ethic.* ponit artem eſſe virtutem: nec tamen connumerat eam virtutibus ſpeculatiuis, quarum ſubiectum ponit ſcientificam partem animæ.

† cap. 5. circa fin.

* c. 3. & 4. & 5.

RESPONDEO dicendum, quod ars nihil aliud eſt, quam ratio recta aliquorum operum faciendorum: quorum tamen bonum non conſiſtit in eo, quod appetitus humanus aliquo modo ſe habet: ſed in eo, quod ipſum opus quod fit, in ſe bonum eſt. Non enim pertinet ad laudem artificis in quantum artifex eſt, qua voluntate opus faciat: ſed quale ſit opus quod facit. Sic igitur ars, propriè loquẽdo, habitus operatiuus eſt: & tamen in aliquo conuenit cum habitibus ſpe-

culatiuis:

culatiuis: quia etiam ad ipſos habitus ſpeculatiuos pertinet, qualiter ſe habeat res, quam conſiderant, nõ autem qualiter ſe habeat appetitus humanus ad illas. Dummodo enim verum Geometra demonſtret, non refert qualiter ſe habeat ſecundum appetitiuam partem, vtrum ſit lætus, vel iratus: ſicut nec in artifice refert, vt dictum eſt *. Et ideo eo modo ars habet rationem virtutis, ſicut & habitus ſpeculatiui: in quantum ſcilicet nec ars, nec habitus ſpeculatiuus faciunt bonum opus, quantum ad vſum, quod eſt proprium virtutis perficientis appetitum, ſed ſolum quantum ad facultatem bene agendi. art. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod cum aliquis habens artem, operatur malum artificium, hoc non eſt opus artis, immo eſt contra artem. Sicut etiam cum aliquis ſciens verum, mentitur: hoc quod dicit, non eſt ſecundum ſcientiam, ſed contra ſcientiam. Vnde ſicut ſcientia ſe habet ad bonum ſemper, vt dictum eſt * ita & ars: & ſecundum hoc dicitur virtus. In hoc tamen deficit à perfecta ratione virtutis, quia non facit ipſum bonum vſum: ſed ad hoc aliquid aliud requiritur, quamuis bonus vſus ſine arte eſſe non poſſit. art. præc. ad arg. 3.

Ad ſecundum dicendum, quod quia ad hoc vt homo bene vtatur arte, quam habet; requiritur bona voluntas, quæ perficitur per virtutem moralem: ideo Philoſ. dicit *, quod artis eſt virtus, ſcilicet moralis, in quantum ad bonum vſum eius aliqua virtus moralis requiritur. Manifeſtum eſt enim, quod artifex per iuſtitiam, quæ facit voluntatem rectam, inclinatur vt opus fidele, faciat. li. 6. Ethi. c. 5. circa fin. to. 5.

Ad tertium dicendum, quod etiam in ipſis ſpeculabilibus eſt aliquid per modum cuiuſdam operis: puta conſtructio ſyllogiſmi, aut orationis congruæ, aut opus numerãdi, vel menſurandi. Et ideo quicumque ad huiuſmodi opera rationis habitus ſpeculatiui ordinantur, dicuntur per quamdam ſimilitudinem artes, ſcilicet liberales; ad differentiam illarum artium quæ ordinantur ad opera per corpus exercita: quæ ſunt quodammodo ſeruiles, in quantum corpus ſeruiliter ſubditur animæ, & homo ſecundum animam eſt liber. Illæ vero ſcientiæ, quæ ad nullum huiuſmodi opus ordinantur: ſimpliciter ſcientiæ dicuntur, non autem artes. Nec oportet ſi liberales artes ſunt nobiliores, quod magis eis conueniat ratio artis.

Art. 4.

Digitized by Google

304 Art. 4. *Vtrum prudentia ſit virtus diſtincta ab arte?*

inf. art 5. ad 1. & 2.2.q.47. a.4.ad 2.

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod prudentia non ſit alia virtus ab arte. Ars enim eſt ratio recta aliquorum operum. Sed diuerſa genera operum non faciunt, vt aliqu id amittat rationem arti: Sunt enim diuerſæ artes circa opera valde diuerſa. Cum igitur etiam prudentia ſit quædam rati recta operum, videtur quod etiam ipſa debeat dici ars.

¶ 2. Præterea, Prudentia magis conuenit cun arte, quam habitus ſpeculatiui: vtrumque enim eorum eſt circa contingens aliter ſe habere: vt dicitur 6 Ethic. * Sed quidam habitus ſpeculatiui dicuntur artes. Ergo multo magis prudentia debet dici ars.

li.6. Eth. c.4 & 5.

¶ 3. Præterea, Ad prudentiam pertinet bene conſiliari: vt dicitur in 6. * Ethic. Sed etiam in quibuſdam artibus conſiliari contingit, vt dicitur in 3. † Eth. ſicut in arte militari, & gubernatiua, & medicinali. Ergo prudentia ab arte non diſtinguitur.

li.6. Ethi. cap.5. † lib.3. ethic. c.3. tom. 5.

SED contra eſt, quod Philoſophus diſtinguit prudentiam ab arte in 6. Ethic.*

* lib. 6. ethic. c.3. tom. 5.

RESPONDEO dicendum, quod vbi inuenitur diuerſa ratio virtutis, ibi oportet virtutes diſtingui. Dictum eſt autem ſupra *, quod aliquis habitus habet rationem virtutis ex hoc ſolum, quod facit facultatem boni operis: aliquis autem ex hoc quod facit non ſolum facultatem boni operis, ſed etiam vſum. Ars autem facit ſolum facultatem boni operis, quia non reſpicit appetitum. Prudentia autem non ſolum facit boni operis facultatem, ſed etiam vſum: reſpicit enim appetitum tamquam præſupponens rectitudinem appetitus. Cuius differentiæ ratio eſt: quia ars eſt recta ratio factibilium: prudentia vero eſt recta ratio agibilium. Differt autem facere & agere: quia vt dicitur in 9. Metaph. * factio eſt actus tranſiens in exteriorem materiam, ſicut ædificare, ſecare, & huiuſmodi: agere autem eſt actus permanens in ipſo agente, ſicut videre, velle, & huiuſmodi. Sic igitur hoc modo ſe habet prudentia ad huiuſmodi actus humanos, qui ſunt vſus potentiarum, & habituum, ſicut ſe habet ars ad exteriores factiones: quia vtraque eſt perfecta ratio reſpectu illorum, ad quæ comparatur. Perfectio autem & rectitudo rationis in ſpeculatiuis, dependet ex principiis, ex quibus ratio ſyllogizat: ſicut dictum eſt *, quod ſcientia dependet ab intellectu: qui eſt habitus principiorum, & præſupponit ipſum: In humanis autem actibus ſe habent fines

*ar.1. & q.56. a.3.

li.9. met. tex. 16. tom. 3.

*a.2. ad 2.

ſicut

ſicut principia in ſpeculatiuis, vt dicitur in ſeptimo Ethicorum *. Et ideo ad prudentiam, quæ eſt recta ratio agibilium, requiritur quod homo ſit bene diſpoſitus circa fines: quod quidem eſt per appetitum rectum: & ideo ad prudentiam requiritur moralis virtus, per quam fit appetitus rectus. Bonū autem artificialium non eſt bonum appetitus humani, ſed bonum ipſorum operum artificialium. Et ideo ars non præſupponit appetitum rectum. Et inde eſt, quod magis laudatur artifex, qui volens peccat, quam qui peccat nolens. Magis autem contra prudentiam eſt, quod aliquis peccet volens, quam nolens: quia rectitudo voluntatis eſt de ratione prudentiæ, non autem de ratione artis. Sic igitur patet, quod prudentia eſt virtus diſtincta ab arte.

*li.7.eth. ca.8 poſt med.& li. 6. ap. 5. etiam à med.te.5.

Ad primum ergo dicendum, quod diuerſa genera artificialium omnia ſunt extra hominem. Et ideo non diuerſificatur ratio virtutis. Sed prudentia eſt recta ratio ipſorum actuum humanorum: vnde diuerſificatur ratio virtutis, vt dictum eſt*.

*In eo.arti

Ad ſecundum dicendum, quod prudentia magis conuenit cum arte, quam habitus ſpeculatiui, quantum ad ſubiectum, & materiam: vtrumque enim eſt in opinatiua parte animæ, & circa contingens aliter ſe habere. Sed ars magis conuenit cum habitibus ſpeculatiuis in ratione virtutis, quam cum prudentia: vt ex dictis patet*.

*ar. præc.

Ad tertium dicendum, quod prudentia eſt bene conſiliatiua de his, quę pertinent ad totam vitam hominis, & ad vltimum finem vitæ humanæ: ſed in artibus aliquibus eſt conſilium de his, quæ pertinent ad fines proprios illarum artium. Vnde aliqui inquantum ſunt bene conſiliatiui in rebus bellicis vel nauticis, dicuntur prudentes duces, vel gubernatores, non autem prudentes ſimpliciter: ſed illi ſolum, qui bene conſiliantur de his, quæ conferunt ad totam vitam.

Art. 5. *Vtrum prudentia ſit virtus neceſſaria homini?* 308

AD quintum ſic proceditur. Videtur, quod prudentia non ſit virtus neceſſaria ad bene viuendum. Sicut enim ſe habet ars ad factibilia, quorum eſt ratio recta, ita ſe habet prudentia ad agibilia, ſecundum quæ vita hominis conſideratur. Eſt enim eorum recta ratio prudentia: vt dicitur in 6.* Ethic. Sed ars non eſt neceſſaria in rebus factibilibus niſi ad hoc, quod fiant non autem poſtquam ſunt factæ. Ergo nec prudentia eſt neceſſaria homini ad bene viuendum poſtquam

2.2.q.51. a.1. ad 3. & ver.q. 1.a.6.co.

*li.6. ethi. c.5.to.5.

quam eſt virtuoſus: ſed forte ſolum quantum ad hoc vt virtuoſus fiat.

¶ 2. Præterea, Prudentia eſt per quam recte conſiliamur: vt dicitur in 6. Ethic. * Sed homo poteſt ex bono conſilio agere, non ſolum proprio, ſed etiam alieno. Ergo non eſt neceſſarium ad bene viuendum, quod ipſe homo habeat prudentiam: ſed ſufficit, quod prudentum conſilia ſequatur.

li. 6. Ethi. c. 5. 7. 8. & 9. t. 5.

¶ 3. Præterea, Virtus intellectualis eſt, ſecundum quam contingit ſemper dicere verum, & numquam falſum. Sed hoc non videtur contingere ſecundum prudentiam. Non enim eſt humanum, quod in conſiliando de agendis nunquam erretur: cum humana agibilia ſint contingentia aliter ſe habere. Vnde dicitur Sapien. 9. Cogitationes mortalium timidæ, & incertæ prouidentiæ noſtræ. Ergo videtur quod prudentia non debeat poni intellectualis virtus.

SED contra eſt; quod Sapien. 8. connumerantur aliis virtutibus neceſſariis ad vitam humanam, cum dicitur de diuina ſapientia, Sobrietatem & prudentiam docet, iuſtitiam & virtutem: quibus vtilius nihil eſt in hac vita hominibus.

RESPONDEO dicendum, quod prudentia eſt virtus maxime neceſſaria ad vitam humanam. Bene enim viuere conſiſtit in bene operari. Ad hoc autem quod aliquis bene operetur, non ſolum requiritur quid faciat, ſed etiam quomodo faciat: vt ſcilicet ſecundum electionem rectam operetur, non ſolum ex impetu, aut paſsione. Cum autem electio ſit eorum, quæ ſunt ad finem, rectitudo electionis duo requirit, ſcilicet debitum finem, & id quod conuenienter ordinatur ad debitum finem. Ad debitum autem finem homo conuenienter diſponitur per virtutem, quæ perficit partem animæ appetitiuam, cuius obiectum eſt bonum & finis. Ad id autem, quod conuenienter in finem debitum ordinatur, oportet quod homo directe diſponatur per habitum rationis: quia conſiliari, & eligere quæ ſunt eorum quæ ſunt ad finem, ſunt actus rationis. Et ideo neceſſe eſt in ratione eſſe aliquam virtutem intellectualem, per quam perficiatur ratio, ad hoc quod conuenienter ſe habeat ad ea quæ ſunt ad finem. Et hæc virtus eſt prudentia. Vnde prudentia eſt virtus neceſſaria ad bene viuendum.

Ad primum ergo dicendum; quod bonum artis conſideratur non in ipſo artifice, ſed magis in ipſo artificiato: cum ars ſit ratio recta factibilium: factio enim in exteriorem materiam tranſiens non eſt perfectio facientis, ſed facti, ſicut motus eſt actus mobilis.

bilis. Ars autem circa factibilia eſt : ſed prudentiæ bonum attenditur in ipſo agente, cuius perfectio eſt ipſum agere. Eſt enim prudentia recta ratio agibilium : vt dictum eſt * : & ideo ad artem non requiritur, quod artifex bene operetur : ſed quod bonum opus faciat. Requireretur autem magis quod ipſum artificiatum bene operaretur : ſicut quod cultellus bene incideret, vel ſerra bene ſecaret, ſi proprie horum eſſet agere, & non magis agi : quia non habent dominium ſui actus. Et ideo ars non eſt neceſſaria ad bene viuendum ipſi artifici : ſed ſolum ad faciendum ipſum artificiatum bonum, & ad conſeruandum ipſum. Prudentia autem eſt neceſſaria homini ad bene viuendum, non ſolum ad hoc quod fiat bonus.

* art. præ.

Ad ſecundum dicendum, quod dum homo bonum operatur non ſecundum propriam rationem, ſed motus ex conſilio alterius: nondum eſt omnino perfecta operatio ipſius, quantum ad rationem dirigentem, & quantum ad appetitum mouentem. Vnde ſi bonum operetur, non tamen ſimpliciter bene, quod eſt bene viuere.

Ad tertium dicendum, quod verum intellectus practici aliter accipitur, quam verum intellectus ſpeculatiui, vt dicitur in 6. Ethic. * Nam verum intellectus ſpeculatiui accipitur per conformitatem intellectus ad rem. Et quia intellectus non poteſt infallibiliter conformari rebus in contingentibus, ſed ſolum in neceſſariis : ideo nullus habitus ſpeculatiuus contingentium eſt intellectualis virtus, ſed ſolum eſt circa neceſſaria. Verum autem intellectus practici accipitur per conformitatem ad appetitum rectum : quæ quidem conformitas in neceſſariis locum non habet, quæ voluntate humana non fiunt : ſed ſolum in contingentibus, quæ poſſunt à nobis fieri, ſiue ſint agibilia interiora, ſiue factibilia exteriora. Et ideo circa ſola contingentia ponitur virtus intellectus practici : circa factibilia quidem ars, circa agibilia vero prudentia.

* li. 6. ethic. c. 2. 10. 5.

306

1. q. 2. 2. a. 1. ad 1. & 2. 2. q. 49. cor. fi. & q. 51. per to. & q. 52. a. 3. cor. & 3. d. 33. q. 30 ar. 1. q. 3. & 4. & ver. q. 2. ar. 12. ad 16. & q 8 ar 1. cor.

Art. 6. Vtrum eubulia, ſyneſis, & gnome ſint virtutes adiuncta prudentia?

AD ſextum ſic proceditur. Videtur, quod inconuenienter adiungantur prudentiæ eubulia, ſyneſis, & gnome. Eubulia enim eſt habitus, quo bene conſiliamur : vt dicitur in 6. Ethic. * Sed bene conſiliari pertinet ad prudentiam, vt in eodem libro dicitur. Ergo eubulia non eſt virtus adiuncta prudentiæ, ſed magis eſt ipſa prudentia.

* l. 6. etho cap. 9.

¶ 2. Præ

¶ 2. Præterea, Ad ſuperiorem pertinet de inferioribus iudicare: illa ergo virtus videtur ſuprema, cuius eſt actus iudicium. Sed ſyneſis eſt bene iudicatiua. Ergo ſyneſis non eſt virtus adiuncta prudentiæ, ſed magis ipſa eſt principalis.

¶ 3. Præterea, Sicut diuerſa ſunt ea de quibus eſt iudicandum, ita etiam diuerſa ſunt ea de quibus eſt conſiliandum. Sed circa omnia conſiliabilia ponitur virtus vna, ſcilicet eubulia. Ergo ad bene iudicandum de agendis non oportet ponere præter ſyneſim aliam virtutem, ſcilicet gnomen.

lib. 2. de inuentione in fol. 4. ante finem lib. ¶ 4. Præterea, Tullius ponit in ſua Rhetorica * tres alias partes prudentiæ, ſcilicet memoriam præteritorum, intelligentiam præſentium, & prouidentiam futurorum. Macrobius etiam ponit ſuper ſomnium Scipionis † quaſdam alias partes prudentiæ, ſcilicet cautionem, docilitatem, & alia huiuſmodi. Non videntur igitur ſolæ huiuſmodi virtutes prudentiæ adiungi.

† *lib. 1. in fol. 2. ante med. cap. 8.*

lib. 6. ethic. c. 9. 10. & 11. tom. 5. SED contra eſt auctoritas Philoſophi in * 6. Ethicorum, qui has tres virtutes ponit prudentiæ adiunctas.

RESPONDEO dicendum, quod in omnibus potentiis ordinatis illa eſt principalior, quæ ad principaliorem actum ordinatur. Circa agibilia autem humana tres actus rationis inueniuntur, quorum primus eſt conſiliari, ſecundus iudicare, tertius eſt præcipere. Primi autem duo reſpondent actibus intellectus ſpeculatiui, qui ſunt inquirere, & iudicare: nam conſilium inquiſitio quædam eſt. Sed tertius actus eſt proprie practici intellectus, in quantum eſt operatiuus: non enim ratio habet præcipere ea, quæ per hominem fieri non poſſunt. Manifeſtum eſt autem, quod in his quæ per hominem fiunt, principalis actus eſt præcipere: ad quem alij ordinantur. Et ideo virtuti: quæ eſt bene præceptiua, ſcilicet prudentiæ tamquam principaliori adiunguntur tamquam ſecundariæ, eubulia, quæ eſt bene conſiliatiua, & ſyneſis, & gnome, quæ ſunt partes iudicatiuæ, de quarum diſtinctione dicetur*.

ad 3. arg. huius ar.

Ad primum ergo dicendum, quod prudentia eſt bene conſiliatiua: non quaſi bene conſiliari ſit immediate actus eius: ſed quia hunc actum perficit mediante virtute ſibi ſubiecta, quæ eſt eubulia.

Ad ſecundum dicendum, quod iudicium in agendis. ad aliquid vlterius ordinatur. Contingit enim aliquem bene iudicare de aliquo agendo, & tamen non recte exequi. Sed vltimum complementum

eſt

eſt, quando ratio iam bene præcepit de agendis.

Ad tertium dicendum, quod iudicium de vnaquaque re fit per propria principia eius. Inquiſitio autem nondum eſt per propria principia: quia his habitis non eſſet opus inquiſitione, ſed iam res eſſet inuenta. Et ideo vna ſola virtus ordinatur ad bene conſiliandum. Duæ autem virtutes ad bene iudicandum: quia diſtinctio non eſt in communibus principiis, ſed in propriis. Vnde & in ſpeculatiuis vna eſt dialectica inquiſitiua de omnibus. Scientiæ autem demonſtratiuæ, quæ ſunt iudicatiuæ, ſunt diuerſæ de diuerſis. Diſtinguuntur autem ſyneſis, & gnome ſecundum diuerſas regulas, quibus iudicatur: nam ſyneſis eſt iudicatiua de agendis ſecundum communem legem: gnome autem ſecundum ipſam rationem naturalem in his, in quibus deficit lex communis: ſicut plenius infra patebit *. 2.2.q.51. ar.4.

Ad quartum dicendum, quod memoria, intelligentia, & prouidentia, ſimiliter etiam cautio, & docilitas, & alia huiuſmodi, non ſunt virtutes diuerſæ à prudentia. Sed quodammodo comparantur ad ipſam ſicut partes integrales, in quantum omnia iſta requiruntur ad perfectionem prudentiæ. Sunt etiam & quædam partes ſubiectiuæ, ſeu ſpecies prudentiæ: ſicut œconomica, regnatiua, & huiuſmodi. Sed prædicta tria ſunt quaſi partes potentiales prudentiæ quia ordinantur ſicut ſecundarium ad principale, & de his infra dicetur *. 2.2.q.51.

QVAESTIO LVIII.

De diſtinctione virtutum moralium ab intellectualibus in quinque articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de virtutibus moralibus.

ET PRIMO de diſtinctione earum à virtutibus intellectualibus. Secundo, de diſtinctione earum abinuicem ſecundum propriam materiam. Tertio, de diſtinctione principalium, vel cardinalium ab aliis.

CIRCA primum quæruntur quinque.

¶ Primo, vtrum omnis virtus ſit virtus moralis?

¶ Secundo, vtrum virtus moralis diſtinguatur ab intellectuali?

¶ Tertio, vtrum ſufficienter diuidatur virtus per intellectualem & moralem?

¶ Quarto, vtrum moralis virtus poſsit eſſe ſine intellectuali?

¶ Quinto

Digitized by Google

¶ Quinto, vtrum è conuerſo intellectualis virtus poſſit eſſe ſine morali?

307 Art. I. *Vtrum omnis virtus ſit moralis?*

inf. q.68. ar.8. cor. & 3. diſt. 23. q.1. a. 4. q.2. co.

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod omnis virtus ſit moralis, Virtus enim moralis dicitur à more, id eſt, conſuetudine. Sed omnium virtutum actus conſueſcere poſſumus. Ergo omnis virtus eſt moralis.

** l.2. ethi. ca.6. poſt. med.*
† q.64. a. 2. 3. 4.

¶ 2. Præterea, Philoſophus dicit in 2.* Ethicorum, quod virtus moralis eſt habitus electiuus in medietate rationis conſiſtens. Sed omnis virtus videtur eſſe habitus electiuus: quia actus cuiuſlibet virtutis poſſumus ex electione facere. Omnis etiam virtus aliqualiter in medio rationis conſiſtit: vt infra patebit. †. Ergo omnis virtus eſt moralis,

** lib.2. de inuentione in fol. q. ante finem lib.*

¶ 3. Præterea, Tullius dicit in ſua Rhet. * quod virtus eſt habitus in modum naturæ rationi conſentaneus. Sed cum omnis virtus humana ordinetur ad bonum hominis, oportet quod ſit conſentanea rationi: cum bonum hominis ſit ſecundum rationem eſſe: vt Dionyſ. dicit. Ergo omnis virtus eſt moralis.

** li.1. eth. in fine li. to.5.*
† q. prac. ar. 2.

SED contra eſt, quod Philoſ. dicit in 1. Ethic.* Dicentes de moribus non dicimus, quoniam ſapiens vel intelligens, ſed quoniam mitis vel ſobrius. Sic igitur ſapientia & intellectus non ſunt morales, quæ tamen ſunt virtutes, ſicut ſupra dictum eſt †. Non ergo omnis virtus eſt moralis.

RESPONDEO dicendum, quod ad huiuſmodi euidentiam conſiderare oportet quid ſit mos: ſic enim ſcire poterimus quid ſit moralis virtus. Mos autem duo ſignificat. Quandoque enim ſignificat conſuetudinem, ſicut dicitur Actor. 15. Niſi circumcidamini ſecundum morem Moyſi, non poteritis ſalui fieri. Quandoque vero ſignificat inclinationem quamdam naturalem, vel quaſi naturalem, ad aliquid agendum; vnde & etiam brutorum animalium dicuntur aliqui mores. Vnde dicitur 2. Machab. 11. quod leonum more irruentes in hoſtes proſtrauerunt eos, & ſic accipitur mos in Pſalm. 67. vbi dicitur, Qui habitare facit vnius moris in domo. Et hæ quidem duæ ſignificationes in nullo diſtinguuntur apud Latinos quantum ad vocem: in Græco autem diſtinguuntur: nam ethos, quod apud nos morem ſignificat, quandoque habet primam longam, & ſcribitur per η Græcam literam: quandoque habet primam correptam, & ſcribitur per ε. Dicitur autem virtus moralis à more, ſecundum quod mos ſignificat quamdam inclinationem naturalem, vel quaſi naturalem ad aliquid

quid agendum. Et huic ſignificationi moris propinqua
eſt alia ſignificatio, quæ ſignificat conſuetudinem:
nam conſuetudo quodammodo vertitur in naturam,
& facit inclinationem ſimilem naturali. Manifeſtum
eſt autem quod inclinatio ad actum proprie conuenit
appetitiuæ virtuti, cuius eſt mouere omnes potentias
ad agendum, vt ex ſupradictis patet *. Et ideo non q.9.ar.1.
omnis virtus dicitur moralis, ſed ſolum illa, quæ eſt
in vi appetitiua.

Ad primum ergo dicendum, quod obiectio illa
procedit de more, ſecundum quod ſignificat conſue-
tudinem.

Ad ſecundum dicendum, quod omnis actus virtu-
tis poteſt ex electione agi: ſed electionem rectam
agit ſola virtus, quæ eſt in appetitiua parte animæ.
Dictum eſt enim ſupra *, quod eligere eſt actus ap- q.13.a.1.
petitiuæ partis. Vnde habitus electiuus, qui ſcilicet
eſt electionis principium, eſt ſolum ille qui perficit
vim appetitiuam, quamuis etiam aliorum habituum
actus ſub electione cadere poſsint.

Ad tertium dicendum, quod natura eſt principium
motus, ſicut dicitur in 2. Phyſic. * Mouere autem ad te.3.to.2.
agendum, proprium eſt appetitiuæ partis: & ideo aſ- 308
ſimilari naturæ in conſentiendo rationi eſt proprium inf.q.61.
virtutum, quæ ſunt in vi appetitiua. a.2.& 3.

Art. 2. *Vtrum virtus moralis diſtinguatur ab in-* d.23.q.1.
tellectuali? ar.4.q.3.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod virtus ad 4. &
moralis ab intellectuali non diſtinguatur. Dicit ver.q.14.
enim Aug. in lib. de ciuit. Dei *, quod virtus eſt ars a.3.ad 9.
recte viuendi. Sed ars eſt virtus intellectualis. Ergo & ver.q.
virtus moralis ab intellectuali non differt. 1.art.12.

¶ 2. Præterea, Plerique in diffinitione virtutum cor. & 1.
moralium ponunt ſcientiam: ſicut quidam diffiniunt, eth.fin.
quod perſeuerantia eſt ſcientia, vel habitus eorum, * li.19.c.
quibus eſt immanendum, vel non immanendum: & 1.paulo.
ſanctitas eſt ſcientia faciens fideles, & ſeruantes quæ poſt prin.
ad Deum iuſta ſunt. Scientia autem eſt virtus intelle- & li.4 c.
ctualis. Ergo virtus moralis non debet diſtingui ab 21.& li.
intellectuali. 15. ca.3.

¶ 3. Præterea, Aug. dicit in 1. Soliloquiorum †, quod tom.5.
virtus eſt recta & perfecta ratio. Sed hoc pertinet ad † li.1.So-
virtutem intellectualem; vt patet in 6. Ethic. * Ergo liloq.c.6.
virtus moralis non eſt diſtincta ab intellectuali. à med.t.5

¶ 4. Præterea, Nihil diſtinguitur ab eo, quod in * lib. 6.
eius diffinitione ponitur. Sed virtus intellectualis po- ethi.cult.
nitur in diffinitione virtutis moralis. Dicit enim † li.2.eth.
Philoſophus in 2. Ethic. † quod virtus moralis eſt ha- c.6.à me-
bitus dio.to.5.

bitus electiuus exiſtens in medietate determinata ratione, provt ſapiens determinabit. Huiuſmodi autem recta ratio determinans medium virtutis moralis pertinet ad virtutem intellectualem : vt dicitur in ſexto Ethic. * Ergo virtus moralis non diſtinguitur ab intellectuali.

li.6. eth. c.vl. to.5.

SED contra eſt, quod dicitur in 1. Ethic. † vbi determinatur virtus ſecundum differentiam hanc: dicimus enim harum, has quidem intellectuales, has vero morales.

† li.1. eth. c.vl. in fin. to.5.

RESPONDEO dicendum, quod omnium humanorum operum principium primum ratio eſt: & quæcumque alia principia humanorum operum inueniantur, quodammodo rationi obediunt, diuerſimode tamen. Nam quædam rationi obediunt omnino ad nutum abſque omni contradictione, ſicut corporis membra, ſi fuerint in ſua natura conſiſtentia: ſtatim enim ad imperium rationis manus, aut pes mouetur ad opus. Vnde Philoſoph. dicit in 1. Polit. * quod anima regit corpus deſpotico principatu, id eſt, ſicut dominus ſeruum, qui ius contradicendi non habet. Poſuerunt igitur quidam, quod omnia principia actiua, quæ ſunt in homine, hoc modo ſe habent ad rationem. Quod quidem ſi verum eſſet, ſufficeret quod ratio eſſet perfecta ad bene agendum. Vnde cum virtus ſit habitus, quo perficimur ad bene agendum, ſequeretur quod in ſola ratione eſſet; & ſic nulla virtus eſſet niſi intellectualis. Et hæc fuit opinio Socratis, qui dixit omnes virtutes eſſe prudentias: vt dicitur in 6. Ethicor. † vnde ponebat, quod homo ſcientia in eo exiſtente peccare non poterat: ſed quicumque peccabat, peccabat propter ignorantiam. Hoc autem procedit ex ſuppoſitione falſi. Pars enim appetitiua obedit rationi non omnino ad nutum, ſed cum aliqua contradictione. Vnde Philoſoph. dicit in 1. Polit. * quod ratio imperat appetitiuæ principatu Politico: quo ſcilicet aliquis præeſt liberis, qui habent ius in aliquo contradicendi. Vnde Auguſt. dicit ſuper Pſal. † quod interdum præcedit intellectus, & ſequitur tardus, aut nullus affectus: in tantum quod quandoque paſſionibus, vel habitibus appetitiuæ partis hoc agitur, vt vſus rationis, in particulari impediatur. Et ſecundum hoc aliqualiter verum eſt, quod Socrates dixit *, quod ſcientia præſente non peccatur: ſi tamen hæc extendatur vſque ad vſum rationis in particulari eligibili. Sic igitur ad hoc quod homo bene agat, requiritur quod non ſolum ratio ſit bene diſpoſita per habitum virtutis intelle

lib.1. Pol. c. 3. poſt med. to.5.

li.6. ethi. c.vl. to.5.

li.1. Poli. c. 3. poſt. med. to.5.

† Pſ. 118. ſup. illud, Concupiuit anima mea: circa finem concionis 8. in illum Pſal. to.8

** lib.6. ethi. cap. vlt. to.5.*

tellectualis; ſed etiam quod vis appetitiua ſit bene diſpoſita per habitum virtutis moralis. Sicut igitur appetitus diſtinguitur à ratione, ita virtus moralis diſtinguitur ab intellectuali. Vnde ſicut appetitus eſt principium humani actus ſecundum hoc, quod participat aliqualiter rationem: ita habitus moralis habet rationem virtutis humanæ, inquantum rationi conformatur.

Ad primum ergo dicendum, quod Auguſt. communiter accipit artem pro qualibet recta ratione: & ſic ſub arte includitur etiam prudentia, quæ ita eſt recta ratio agibilium, ſicut ars eſt recta ratio factibilium. Et ſecundum hoc quod dicit, quod virtus eſt ars recte viuendi, eſſentialiter conuenit prudentiæ, participatiue autem aliis virtutibus, prout ſecundum prudentiam diriguntur.

Ad ſecundum dicendum, quod tales diffinitiones à quibuſcumque inueniantur datæ, proceſſerunt ex opinione Socratica: & ſunt exponendæ eo modo quo de arte * prædictum eſt. Et ſimiliter dicendum eſt Ad tertium *In ſol. ad 1. argum. præc.*

Ad quartum dicendum, quod recta ratio, quæ eſt ſecundum prudentiam, ponitur in diffinitione virtutis moralis, non tamquam pars eſſentiæ eius, ſed ſicut quiddam participatũ in omnib. virtutibus moralibus. in quãtum Prudentia dirigit omnes virtutes morales.

Art. 3. *Vtrum ſufficienter virtus diuidatur per moralem, & intellectualem?* c. 309.

AD tertium ſic proceditur, Videtur, quod virtus humana non ſufficienter diuidatur per virtutem moralem & intellectualem. Prudentia enim videtur eſſe aliquid medium inter virtutem moralem & intellectualem: connumeratur enim virtutibus intellectualibus in 6. Ethic. * & etiam ab omnibus communiter connumeratur inter quatuor virtutes cardinales, quæ ſunt morales, vt infra patebit †. Non ergo ſufficienter diuiditur virtus per intellectualem & moralem, ſicut per immediata. **li. 6. eth c. 3. & 5. tom. 5.* *† q. 61.*

¶ 2. Præterea, Continentia & perſeuerantia, & etiam patientia non computantur inter virtutes intellectuales, nec etiam ſunt virtutes morales: quia non tenent medium in paſsionibus, ſed abundant in eis paſsiones. Non ergo ſufficienter diuiditur virtus per intellectuales & morales.

¶ 3. Præterea, Fides, ſpes, & charitas, quædam virtutes ſunt non tamen ſunt virtutes intellectuales. Hæ enim ſolum ſunt quinque, ſcilicet ſcientia, & ſapientia, intellectus, prudentia, & ars, vt dictum eſt *. Nec **q. 57. ar. 2. & 3.*

etiam

etiam ſunt virtutes morales: quia non ſunt circa paſſiones, circa quas maxime eſt moralis virtus. Ergo virtus non ſufficienter diuiditur per intellectuales, & morales.

li. 2. eth. c. 1. to. 5. SED contra eſt, quod Philoſ. dicit in 2. Ethic.* duplicem eſſe virtutem: hanc quidem intellectualem, illam autem moralem.

RESPONDEO dicendum, quod virtus humana eſt quidam habitus perficiens hominem ad bene operandum. Principium autem humanorum actuum in homine non eſt niſi duplex, ſcilicet intellectus, ſiue ratio: & appetitus: hæc enim ſunt duo mouentia in *† lib. 3. de ani. te. 48 & ſeqq. tom. 2.* homine, vt dicitur in 3. de anima†. Vnde omnis virtus humana oportet quod ſit perfectiua alicuius iſtorum principiorum. Si quidem igitur ſit perfectiua intellectus ſpeculatiui, vel practici ad bonum hominis actum, erit virtus intellectualis: ſi autem ſit perfectiua appetitiuæ partis, erit virtus moralis. Vnde relinquitur quod omnis virtus humana vel eſt intellectualis, vel moralis.

Ad primum ergo dicendum, quod prudentia ſecundum eſſentiam ſuam eſt intellectualis virtus: ſed ſecundum materiam conuenit cum virtutibus moralibus: eſt enim recta ratio agibilium, vt ſupra dictum *q. 57. a. 4.* eſt*. Et ſecundum hoc virtutibus moralibus connumeratur.

Ad ſecundum dicendum quod continentia & perſeuerantia non ſunt perfectiones appetitiuæ virtutis ſenſitiuæ. Quod ex hoc patet, quod in continente & perſeuerante ſuperabundant inordinatæ paſsiones: quod non eſſet, ſi appetitus ſenſitiuus eſſet perfectus aliquo habitu conformante ipſum rationi. Eſt autem continentia, ſeu perſeuerantia perfectio rationalis partis, quæ ſe tenet contra paſsiones ne deducatur: deficit tamen à ratione virtutis, quia virtus intellectiua quæ facit rationem ſe bene habere circa moralia, præſupponit appetitum rectum finis, vt recte ſe habeat circa principia, id eſt fines ex quibus ratiocinatur: quod continenti & perſeueranti deeſt. Neque etiam poteſt eſſe perfecta operatio, quæ à duabus potentiis procedit, niſi vtraque potentia perficiatur per debitũ habitum: ſicut non ſequitur perfecta actio alicuius agentis per inſtrumentum, ſi inſtrumentum non ſit bene diſpoſitum, quantumcumq; principale agens ſit perfectum. Vnde ſi appetitus ſenſitiuus quem mouet rationalis pars, non ſit perfectus, quantumcumq; rationalis pars ſit perfecta, actio conſequens non erit perfecta: vnde nec principium actionis erit virtus. Et

pro

Digitized by Google

propter hoc continentia à delectationibus, & perſeuerantia à triſtitiis non ſunt virtutes, ſed aliquid minus virtute: vt Philoſ. dicit in 7. Ethic. * *lib. 7. eth. c. 1. to. 5.*

Ad tertium dicendum, quod fides, ſpes, & charitas ſunt ſupra virtutes humanas: ſunt enim virtutes hominis, prout eſt factus particeps diuinæ gratiæ.

Art. 4. *Vtrum moralis virtus poſsit eſſe ſine intellectuali?* 310

AD quartū ſic proceditur. Videtur, quod virtus moralis poſsit eſſe ſine intellectuali. Virtus enim moralis, vt dicit Tullius *, eſt habitus in modum naturæ rationi conſentaneus. Sed natura, etſi cōſentiat alicui ſuperiori rationi mouenti, nō tamen oportet quod illa ratio naturæ coniungatur in eodem: ſicut patet in rebus naturalibus ratione carentibus. Ergo poteſt eſſe in homine virtus moralis in modum naturæ inclinans ad conſentiendum rationi: quamuis illius hominis ratio non ſit perfecta per virtutem intellectualem. *Inf. ar. 5. cor.* * *lib. 2 de inuent. in f. l. 4. ante fin. lib.*

¶ 2. Præterea, Per virtutem intellectualem homo conſequitur rationis vſum perfectum. Sed quandoque contingit quod aliqui in quibus non multum viget vſus rationis, ſunt virtuoſi & Deo accepti. Ergo videtur, quod virtus moralis poſsit eſſe ſine virtute intellectuali.

¶ 3. Præterea, Virtus moralis facit inclinationem ad benè operandum. Sed quidam habent naturalem inclinationem ad benè operandum etiam abſque rationis judicio. Ergo virtutes morales poſſunt eſſe ſine intellectuali.

SED contra eſt, quod Gregor. dicit in 22. Moral. † quod cæteræ virtutes, niſi ea quæ appetunt, prudenter agant, virtutes eſſe nequaquam poſſunt. Sed prudentia eſt virtus intellectualis, vt ſupra dictum eſt *. Ergo virtutes morales non poſſunt eſſe ſine intellectualibus. † *li. 22. moral. c. 1. & li. 2. c. 33. à med.* * *q. 57. a. 4.*

RESPONDEO dicendum, quod virtus moralis poteſt quidem eſſe ſine quibuſdam intellectualibus virtutibus, ſicut ſine ſapientia, ſcientia, & arte, non autem poteſt eſſe ſine intellectu & prudentia. Sine prudentia quidem eſſe non poteſt moralis virtus: quia moralis virtus eſt habitus electiuus, id eſt faciens bonam electionem. Ad hoc autem quod electio ſit bona, duo requiruntur. Primo, vt ſit debita intentio finis: & hoc fit per virtutem moralem, quæ vim appetitiuam inclinat ad bonum conueniens rationi, quod eſt finis debitus. Secundo, vt homo rectè accipiat ea, quæ ſunt ad finem: & hoc non poteſt eſſe niſi per rationem rectè conſiliantem, judicantem, & præcipien-

Digitized by Google

pientem, quod pertinet ad prudentiam, & ad virtutes ſibi annexas, vt ſupra dictum eſt *. Vnde virtus moralis ſine prudentia eſſe non poteſt, & per conſequens nec ſine intellectu: per intellectum enim cognoſcuntur principia naturaliter nota, tam in ſpeculatiuis, quam in operatiuis. Vnde ſicut recta ratio in ſpeculatiuis in quantum procedit ex principiis naturaliter cognitis, præſupponit intellectum principiorum: ita etiam prudentia, quæ eſt recta ratio agibilium.

q.57.a.4.

Ad primum ergo dicendum, quod inclinatio naturæ in rebus carentibus ratione eſt abſque electione: & ideo talis inclinatio non requirit ex neceſsitate rationem Sed inclinatio virtutis moralis eſt cum electione: & ideo ad ſuam perfectionem indiget, quod ſit ratio perfecta per virtutem intellectualem.

Ad ſecundum dicendum, quod in virtuoſo non oportet quod vigeat vſus rationis quantum ad omnia, ſed ſolum quantum ad ea quæ ſunt agenda ſecundum virtutem: & ſic vſus rationis viget in omnibus virtuoſis. Vnde etiam qui videntur ſimplices, eo quod carent mundana aſtutia, poſſunt eſſe prudentes ſecundum illud Matth. 10. Eſtote prudentes ſicut ſerpentes, & ſimplices ſicut columbæ.

Ad tertium dicendum, quod naturalis inclinatio ad bonum virtutis eſt quædam inchoatio virtutis, non autem eſt virtus perfecta. Huiuſmodi enim inclinatio quanto eſt perfectior, tanto poteſt eſſe periculoſior, niſi recta ratio adiungatur, per quam fiat recta electio eorum, quæ conueniunt ad debitum finem: ſicut equus currens ſi ſit cæcus, tanto fortius impingit & læditur, quanto fortius currit. Et ideo etſi virtus moralis non ſit ratio recta (vt Socrates dicebat) non tamen ſolum eſt ſecundum rationem rectam, in quantum inclinat ad id, quod eſt ſecundum rationem rectam, vt Platonici poſuerunt: ſed etiam oportet quod ſit cum ratione recta, vt Ariſt. dicit in 6. Ethic. *

a lib.6.eth. c.vlt. parum a medio. tom.5. 311

Art. 5. *Vtrum intellectualis virtus poſſit eſſe ſine morali?*

AD quintum ſic proceditur. Videtur, quod virtus intellectualis poſsit eſſe ſine virtute morali. Perfectio enim prioris non dependet à perfectione poſterioris. Sed ratio eſt prior appetitu ſenſitiuo, & mouens ipſum. Ergo virtus intellectualis, quæ eſt perfectio rationis, non dependet à virtute morali, quæ eſt perfectio appetitiuæ partis. Poteſt ergo eſſe ſine ea.

¶ 2. Præterea, Moralia ſunt materia prudentiæ: ſicut factibilia ſunt materia artis. Sed ars poteſt eſſe ſine propria materia: ſicut faber ſine ferro. Ergo & pru

prudentia poteſt eſſe ſine virtutibus moralibus: quæ tamen inter omnes intellectuales virtutes, maxime moralibus coniuncta videtur.

¶ 3. Præterea, Prudentia eſt virtus bene conſiliatiua: vt dicitur in 6. Ethic.* Sed multi bene conſiliantur, quibus tamen virtutes morales deſunt. Ergo prudentia poteſt eſſe ſine virtute morali. *c. 9. to. 5.*

SED contra, Velle malum facere opponitur directe virtuti morali. Non autem opponitur alicui, quod ſine virtute morali eſſe poteſt. Opponitur autem prudentiæ, quod volens peccet, vt dicitur in 6. Ethic.* Non ergo prudentia poteſt eſſe ſine virtute morali. *c. 9. circa fin. to. 5.*

RESPONDEO dicendum, quod aliæ virtutes intellectuales ſine virtute morali eſſe poſſunt: ſed prudentia ſine virtute morali eſſe non poteſt. Cuius ratio eſt, quia prudentia eſt recta ratio agibilium, non autem ſolum in vniuerſali, ſed etiam in particulari, in quibus ſunt actiones. Recta autem ratio præexigit principia, ex quibus ratio procedit. Oportet autem rationem circa particularia procedere non ſolum ex principiis vniuerſalibus, ſed etiam ex principiis particularibus. Circa principia quidem vniuerſalia agibilium, homo recte ſe habere per naturalem intellectum principiorum, per quem homo cognoſcit, quod nullum malum eſt agendum: vel etiam per aliquam ſcientiam practicam. Sed hoc non ſufficit ad recte ratiocinandum circa particularia. Contingit enim quandoque, quod huiuſmodi vniuerſale principium cognitum per intellectum, vel ſcientiam, corrumpitur in particulari per aliquam paſsionem: ſicut concupiſcenti, quando concupiſcentia vincit, videtur hoc eſſe bonum quod concupiſcit, licet ſit contra vniuerſale iudicium rationis: & ideo ſicut homo diſponitur ad recte ſe habendum circa principia vniuerſalia per intellectũ naturalem, vel per habitum ſcientiæ: ita ad hoc quod recte ſe habeat circa principia particularia agibilium, quæ ſunt fines: oportet quod perficiatur per aliquos habitus, ſecundum quos fiat quodammodo homini connaturale recte iudicare de fine. Et hoc fit per virtutem moralem. Virtuoſus enim recte iudicat de fine virtutis: quia qualis vnuſquiſque eſt, talis finis videtur ei, vt dicitur in 3. Ethic.* Et ideo ad rectam rationem agibilium, quæ eſt prudentia, requiritur quod homo habeat virtutem moralem. *c. 4. to. 5.*

Ad primum ergo dicendum, quod ratio ſecundum quod eſt apprehenſiua finis, præcedit appetitum finis: ſed appetitus finis præcedit rationem ratiocinan-

eſt *. Hanc autem Cicero locutor egregius non dubitauit appellare virtutem, vt Aug. dicit in 9. de ciu. Dei †. Ergo paſsio poteſt eſſe virtus moralis. * q. 35. a. 8. † c. 5. circa med. tom. 5.

SED contra eſt, quod dicitur in 2. Ethic. * quod paſsiones neque virtutes ſunt, neque malitiæ. * c. 5. t. 5.

RESPONDEO dicendum, quod virtus moralis non poteſt eſſe paſsio: & hoc patet triplici ratione. Primo quidem, quia paſsio eſt motus quidam appetitus ſenſitiui, vt ſupra dictum eſt *. Virtus autem moralis non eſt motus aliquis, ſed magis principium appetitiui motus, habitus quidam exiſtens. Secundo, quia paſsiones ex ſeipſis non habent rationem boni vel mali. Bonum enim vel malum hominis eſt ſecundum rationem. Vnde paſsiones ſecundum ſe conſideratæ ſe habent & ad bonum, & ad malum, ſecundum quod poſſunt conuenire rationi, vel non conuenire. Nihil autem tale poteſt eſſe virtus: cum virtus ſolum ad bonum ſe habeat, vt ſupra dictum eſt *. Tertio, quia dato quod aliqua paſsio ſe habeat ad bonum ſolum, vel ad malum ſolum ſecundum aliquem modum: tamen motus paſsionis in quantum paſsio eſt, principium habet in ipſo appetitu, & terminum in ratione, in cuius conformitatem appetitus tendit. Motus autem virtutis eſt è conuerſo principium habens in ratione, & terminum in appetitu, ſecundum quod à ratione mouetur. Vnde in diffinitione virtutis moralis dicitur in 2. Ethic. * quod eſt habitus electiuus in medietate conſiſtens, determinata ratione, prout ſapiens determinabit. q. 22. a. 3. q. 55. a. 3. c. 6 à med. dio, to. 5.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus ſecundum ſuam eſſentiam non eſt medium inter paſsiones, ſed ſecundum ſuum effectum: quia ſcilicet inter paſſiones medium conſtituit.

Ad ſecundum dicendum, quod ſi vitium dicatur habitus ſecundum quem quis male operatur: manifeſtum eſt quod nulla paſsio eſt vitium. Si vero dicatur vitium peccatum, quod eſt actus vitioſus: ſic nihil prohibet paſsionem eſſe vitium, & è contrario concurrere ad actum virtutis, ſecundum quod paſsio vel contrariatur rationi, vel ſequitur actum rationis.

Ad tertium dicendum, quod miſericordia dicitur eſſe virtus, id eſt, virtutis actus, ſecundum quod motus ille animi rationi ſeruit: quando ſcilicet ita præbetur miſericordia, vt iuſtitia conſeruetur, ſiue cum indigenti tribuitur: ſiue cum ignoſcitur pœnitenti. vt Aug. dicit ibidem *. Si tamen miſericordia dicatur aliquis habitus, quo homo perficitur ad rationabiliter miſerendum; nihil prohibet miſericor- * li. 9. de ciu. Dei, cap. 5. in med. to. 5.

Digitized by Google

diam ſic dictam eſſe virtutem. Et eadem eſt ratio de ſimilibus paſsionibus.

313

Art. 2. Vtrum virtus moralis poßit eſſe cum paßione?

1.q.95.a.2.ad.2.& 2.2.q.58.a 9 & 4.d.14.q.1.a.1.q.2.ad 3.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod virtus moralis cum paſsione eſſe non poſsit. Dicit enim Philoſoph. in 4.Topic.* quod mitis eſt qui non patitur. Patiens autem qui patitur, & non deducitur: & eadem ratio eſt de omnibus virtutibus moralibus. Ergo omnis virtus moralis eſt ſine paſsione.

** c.5 parũ à prin.*
† tex.17.
** lib.4.in fol.6. à prin. lib.*
† lib.4.in fol.3 à prin. lib. & inſeq.

¶ 2. Præterea, Virtus eſt quædam recta habitudo animæ, ſicut ſanitas, corporis: vt dicitur in 7.Phyſ.† vnde virtus quædam ſanitas animæ eſſe videtur: vt Tullius dicit in 4. de Tuſcul. quæſt. * paſsiones autem animæ dicuntur morbi quidam animæ, vt in eodem lib. Tullius dicit †. Sanitas autem non compatitur ſecum morbum. Ergo neque virtus compatitur ſecum animæ paſsionem.

** c.5 poſt 2. ed.10.5.*
† in coniurat: Catilinæ in titulo, Cæſaris oratio cir prin.

¶ 3. Præterea, Virtus moralis requirit perfectum vſum rationis etiam in particularibus. Sed hic etiam impeditur per paſsiones. Dicit enim Philoſoph. in 6.Ethicor. * quod delectationes corrumpunt exiſtimationem prudentiæ: & Saluſtius dicit in Catilinario †, quod non facile verum perſpicit animus, vbi illa officiunt, ſcilicet animi paſsiones. Virtus ergo moralis non poteſt eſſe cum paſsione.

** c.9. t.5.*

SED contra eſt, quod Auguſt. dicit in 14. de ciuit. Dei *. Si peruerſa eſt voluntas, peruerſos habebit hos motus, ſcilicet paſsionum: ſi autem recta eſt, non ſolum inculpabiles, verum etiam laudabiles erunt. Sed nullum laudabile excluditur per virtutem moralem. Virtus ergo moralis non excludit paſsiones, ſed poteſt eſſe cum ipſis.

c.4. t.5.
† eo.li.9. c.4. non procul à prin to.5
**loco nũc dicto ante med.c.*

RESPONDEO dicendum, quod circa hoc fuit diſcordia inter Stoicos & Peripateticos: ſicut Aug. dicit in 9.de ciu.Dei *. Stoici enim poſuerunt, quod paſsiones animæ non poſſunt eſſe in ſapiente, ſiue virtuoſo. Peripaetici vero, quorum ſectam Ariſt. inſtituit, vt Aug. dicit in 9.de ciu. Dei †, poſuerunt quod paſsiones ſimul cum virtute morali eſſe poſſunt, ſed ad medium reductæ. Hæc autem diuerſitas, ſicut Auguſt.* ibidem dicit, magis erat ſecundum verba, quam ſecundum rerum ſententias. Quia enim Stoici non diſtinguebant inter appetitum intellectiuum, qui eſt voluntas, & inter appetitum ſenſitiuum, qui per iraſcibilem, & concupiſcibilem diuiditur: non diſtinguebant in hoc paſsiones animæ ab aliis affectionibus humanis, quod paſsiones animæ ſint motus appetitus ſenſitiui: aliæ vero affectiones, quæ non ſunt

ſunt paſsiones animæ, ſint motus appetitus intellectiui, qui dicitur voluntas, ſicut Peripatetici diſtinxerunt. Sed ſolum quantum ad hoc, quod paſsiones eſſe dicebant quaſcumque affectiones rationi repugnantes: quæ ſi ex deliberatione oriantur, in ſapiente, ſeu in virtuoſo eſſe non poſſunt: * ſi autem ſubito oriantur, hoc in virtuoſo poteſt accidere, eo quod animi viſa, quæ appellant phantaſias, non eſt in poteſtate noſtra vtrum aliquando incidant animo: & cum veniunt ex terribilibus rebus, neceſſe eſt vt ſapientis animum moueant ita, vt pauliſper vel paueſcat metu, vel triſtitia contrahatur, tamquam his paſsionibus præuenientibus rationis officium: nec tamen approbant iſta, eiſque conſentiunt, * vt Auguſt. narrat in 9.* de ciuit. Dei, ab Aul. Gell. † dictum. Si igitur paſsiones dicantur inordinatæ affectiones, non poſſunt eſſe in virtuoſo, ita quod poſt deliberationem eis conſentiatur, vt Stoici poſuerunt. Si vero paſsiones dicantur quicumque motus appetitus ſenſitiui, ſic poſſunt eſſe in virtuoſo, ſecundum quod ſunt à ratione ordinatæ. Vnde Ariſtot. dicit in 2.* Ethic. quod non bene quidam determinant virtutes impaſsibilitates quaſdam & quietes: quoniam ſimpliciter dicunt, ſed deberent dicere, quod ſunt quietes à paſsionibus, quæ ſunt vt non oportet, & quando non oportet.

* *Vide Aul. Gel. l. 9. Noctiũ Atticar. c. 1.*
* *c. 4. ante med.*
* *lo. 5.*
† *loc. cit.*
* *c. 3. paulo ant. med.*

Ad primum ergo dicendum, quod Philoſoph. exemplum illud inducit, ſicut & multa alia in libris logicalibus, non ſecundum opinionem propriam, ſed ſecundum opinionem aliorum. Hęc autem fuit opinio Stoicorum, quod virtutes eſſent ſine paſsionibus animæ. Quam Philoſophus excludit in 2.*. Ethicor. dicens, virtutes non eſſe impaſsibilitates. Poteſt tamen dici quod cum dicitur quod mitis non patitur, intelligendum eſt ſecundum paſsionem inordinatam.

* *cap. 3.*

Ad ſecundum dicendum, quod ratio illa, & omnes ſimiles, quas Tullius * ad hoc inducit in libro de Tuſculanis quæſtionibus, procedunt de paſsionibus, ſecundum quod ſignificant inordinatas affectiones.

* *l b. 4. fol. 3. a prin. li. & ſeq.*

Ad tertium dicendum, quod paſsio præueniens iudicium rationis, ſi in animo præualeat, vt ei conſentiatur, impedit conſilium, & iudicium rationis. Si vero ſequatur quaſi ex ratione imperata, adiuuat ad exequendum imperium rationis. 314

Art. 3. *Vtrum virtus moralis poſsit eſſe cum triſtitia?* *2. 2. q. 58.*

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod virtus cum triſtitia eſſe non poſsit. Virtutes enim ſunt ſapientiæ effectus, ſecundum illud Sap. 8. Sobrietatem

a. 9. & 4. d. 14. q. 1. ar. 1 q. 2. & ad 3.

Digitized by Google

& iuſtitiam docet (ſcilicet diuina ſapientia) prudentiam & virtutem. Sed ſapientiæ conuictus non habet amaritudinem, vt poſtea ſubditur. Ergo nec virtutes cum triſtitia eſſe poſſunt.

¶ 2. Præterea, Triſtitia eſt impedimentum operationis, vt patet per Philoſ. in 7. & 10.* Ethic. Sed impedimentum bonæ operationis repugnat virtuti. Ergo triſtitia repugnat virtuti.

¶ 3. Præterea, Triſtitia eſt quædam animi ægritudo, vt † Tullius eam vocat in 4. de Tuſculanis quæſtionibus. Sed ægritudo animæ contrariatur virtuti, quæ eſt bona animæ habitudo. Ergo triſtitia contrariatur virtuti, nec poteſt ſimul eſſe cum ea.

SED contra eſt, quod Chriſtus fuit perfectus virtute. Sed in eo fuit triſtitia. Dicit enim, vt habetur Matth. 26. Triſtis eſt anima mea vſque ad mortem. Ergo triſtitia poteſt eſſe cum virtute.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut Aug. dicit 14.* de ciu. Dei, Stoici voluerunt pro tribus perturbationibus, in animo ſapientis eſſe tres † eupathias, id eſt tres bonas paſsiones: pro cupiditate ſcilicet * voluptatem, pro lætitia gaudium, pro metu cautionem: pro triſtitia vero negauerunt poſſe aliquid eſſe in animo ſapientis, duplici ratione.

¶ Primo quidem, quia triſtitia eſt de malo, quod iam accidit. Nullum autem malum exiſtimant poſſe accidere ſapienti, crediderunt enim quod ſicut ſolum hominis bonum eſt virtus, bona autem corporalia nulla bona hominis ſunt: ita ſolum inhoneſtum eſt hominis malum, quod in virtuoſo eſſe non poteſt. Sed hoc irrationabiliter dicitur. Cum enim homo ſit ex anima & corpore compoſitus, id quod confert ad vitam corporis conſeruandam, aliquod bonum hominis eſt, non tamen maximum, quia eo poteſt homo male vti. Vnde & malum huic bono contrarium in ſapiente eſſe poteſt, & triſtitiam moderatam inducere. Præterea, Etſi virtuoſus ſine graui peccato eſſe poſsit, nullus tamen inuenitur, qui abſque leuibus peccatis vitam ducat, ſecundum illud 1. Ioh. 1. Si dixerimus quia peccatum non habemus, ipſi nos ſeducimus. Tertio, quia virtuoſus etſi peccatum non habeat, forte quandoque habuit, & de hoc laudabiliter dolet, ſecundum illud 2. ad Cor. 7. Quæ ſecundum Deum triſtitia eſt, pœnitentiam in ſalutem ſtabilem operatur. Quarto, quia poteſt etiam dolere laudabiliter de peccato alterius. Vnde eo modo quo virtus moralis compatitur alias paſsiones ratione moderatas, compatitur etiam triſtitiam.

*li. 7. eth. c. vlt. & 10. ethic. c. 4. & 5. tom. 5.

† l. 4. fol. 3 à princ. & ſeqq.

* c. 8. tr. 5.

† εὐπαθείας.

* Cicero. Stoici βούλησιν appellant li. 4. Tuſ. qq. non procul à princ.

¶ Se

¶ Secundo mouebantur ex hoc, quod triſtitia eſt de præſenti malo, timor autem de malo futuro: ſicut delectatio de bono præſenti, deſiderium vero de bono futuro. Poteſt autem hoc ad virtutem pertinere, quod aliquis bono habito fruatur, vel non habitum habere deſideret, vel quod etiam malum futurum caueat, ſed quod malo præſenti animus hominis ſubſternatur (quod fit per triſtitiam) omnino videtur contrarium rationi: vnde cum virtute eſſe non poteſt. Sed hoc irrationabiliter dicitur: eſt enim aliquod malum, quod poteſt eſſe virtuoſo præſens, vt * dictum eſt: quod quidem malum ratio deteſtatur. Vnde appetitus ſenſitiuus in hoc ſequitur deteſtationem rationis, quod de huiuſmodi malo triſtatur, moderate tamen ſecundum rationis iudicium: hoc autem pertinet ad virtutem, vt appetitus ſenſitiuus rationi conformetur, vt * dictum eſt. Vnde ad virtutem pertinet, quod triſtetur moderate, in quibus triſtandum eſt, ſicut etiam Philoſophus dicit in 2. † Ethicorum. Et hoc etiam vtile eſt ad fugiendum mala; ſicut enim bona propter delectationem promptius quæruntur, ita mala propter triſtitiam fortius fugiuntur. Sic igitur dicendum eſt, quod triſtitia de his quæ conueniunt virtuti, non poteſt ſimul eſſe cum virtute: quia virtus in propriis delectatur. Sed de his, quæ quocumque modo repugnant virtuti, virtus moderate triſtatur.

art. præc.

ar. 1. huius q.

† c. 6. & 7. to. 5.

Ad primum ergo dicendum, quod ex illa auctoritate habetur, quod de ſapientia ſapiens non triſtetur, triſtatur tamen de his quæ ſunt impeditiua ſapientiæ. Et ideo in beatis, in quibus nullum impedimentum ſapientiæ eſſe poteſt, triſtitia locum non habet.

Ad ſecundum dicendum, quod triſtitia impedit operationem, de qua triſtamur, ſed adiuuat ad ea promptius exequenda, per quæ triſtitia fugitur.

Ad tertium dicendum, quod triſtitia immoderata eſt animæ ægritudo. Triſtitia autem moderata ad bonam habitudinem animæ pertinet, ſecundum ſtatum præſentis vitæ.

Art. 4. *Vtrum omnis virtus moralis ſit circa paſſiones?* 315

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod omnis virtus moralis ſit circa paſſiones. Dicit enim Philoſophus in 2. * Ethicorum, quod circa voluptates & triſtitias eſt moralis virtus. Sed delectatio & triſtitia ſunt paſſiones, vt † ſupra dictum eſt. Ergo omnis virtus moralis eſt circa paſſiones.

inf q. 60. ar. 4. cor.

** cap. 3.*

† q. 31. ar. 1. & q. 35. ar. 1.

¶ 2. Præterea, Rationale per participationem

Arist.t.5. eſt ſubiectum moralium virtutum, vt dicitur in * I. Ethicorum. Sed huiuſmodi pars animæ eſt, in qua
† q. 22. ſunt paſsiones, vt ſupra dictum eſt †. Ergo omnis vir-
ar.3. tus moralis eſt circa paſsiones.

¶ 3. Præterea, In omni virtute morali eſt inuenire aliquam paſsionem: aut ergo omnes ſunt circa paſſiones, aut nulla. Sed aliquæ ſunt circa paſsiones, vt
c.6.& 10 fortitudo & temperantia, vt dicitur in 3.* Ethic. Ergo omnes virtutes morales ſunt circa paſsiones.

SED contra eſt, quod iuſtitia, quæ eſt virtus mo-
† ex prio- ralis, non eſt circa paſſiones, vt dicitur in † 5. Ethi-
ribus 4. corum.
capitulis RESPONDEO dicendum, quod virtus moralis
elicitur. perficit appetitiuam partem animæ, ordinando ipſam in bonum rationis. Eſt autem rationis bonum, id quod eſt ſecundum rationem moderatum, ſeu ordinatum: vnde circa omne id quod contingit ratione ordinari & moderari, contingit eſſe virtutem moralem. Ratio autem ordinat non ſolum paſsiones appetitus ſenſitiui, ſed etiam ordinat operationes appetitus intellectiui, qui eſt voluntas, quæ non eſt ſubiectum paſsio-
q. 22. & nis, vt * ſupra dictum eſt. Et ideo non omnis virtus
23. ar. 3. moralis eſt circa paſsiones: ſed quædam circa paſsiones, quædam circa operationes.

Ad primum ergo dicendum, quod non omnis virtus moralis eſt circa delectationes & triſtitias, ſicut circa propriam materiam, ſed ſicut circa aliquid conſequens proprium actum: omnis enim virtuoſus delectatur in actu virtutis, & triſtatur in contrario. Vnde
l.2.eth.c. * Philoſophus poſt præmiſſa verba ſubdit, quod ſi
3.non lõ- virtutes ſunt circa actus & paſsiones: omnem autem
ge à prin. paſsionem, & omnem actum ſequitur delectatio & triſtitia: etiam propter hoc virtus erit circa delectationes & triſtitias: ſcilicet, ſicut circa aliquid conſequens.

Ad ſecundum dicendum, quod rationale per participationem non ſolum eſt appetitus ſenſitiuus, qui eſt ſubiectum paſsionum: ſed etiam voluntas, in qua
in co, ar. non ſunt paſsiones, vt * dictum eſt.

Ad tertium dicendum, quod in quibuſdam virtuti-
† ar. ſeq. bus ſunt paſsiones ſicut in propria materia, in quibuſ-
& q. 60. dam autem non: vnde non eſt eadem ratio de omni-
a.2. bus, vt † infra oſtendetur.

316 Art. 5. *Vtrum aliqua virtus moralis poßit eſſe abſque paßione?*

inf. q.60. AD quintum ſic proceditur. Videtur, quod virtus
ar. 2. cor. moralis poſsit eſſe abſque paſsione. Quanto enim virtus moralis eſt perfectior, tanto magis ſuperat paſſiones.

Digitized by Google

ſiones. Ergo in ſuo perfectiſsimo eſſe, eſt omnino abſque paſsionibus.

¶ 2. Præterea, Tunc vnumquodque eſt perfectum, quando eſt remotum à ſuo contrario, & ab his quæ ad contrarium inclinant. Sed paſsiones inclinant ad peccatum, quod virtuti contrariatur. Vnde Romanorum 7. nominantur paſsiones peccatorum. Ergo perfecta virtus eſt omnino abſque paſsione.

¶ 3. Præterea, Secundum virtutem Deo conformamur, vt patet per Auguſt. in lib. de moribus * Eccleſiæ. Sed Deus omnia operatur ſine paſsione. Ergo virtus perfectiſsima eſt abſque omni paſsione. *c. 6. to. 1.*

SED contra eſt, quod nullus eſt iuſtus, qui non gaudet iuſta operatione, vt dicitur in 1.* Ethicorum. Sed gaudium eſt paſsio. Ergo iuſtitia non poteſt eſſe ſine paſsione, & multo minus aliæ virtutes. *c. 8. non longe ante fin.*

RESPONDEO dicendum, quod ſi paſsiones dicamus inordinatas affectiones, ſicut Stoïci poſuerunt: ſic manifeſtum eſt, quod virtus perfecta eſt ſine paſsionibus. Si vero paſsiones dicamus omnes motus appetitus ſenſitiui: ſic planum eſt, quod virtutes morales, quę ſunt circa paſsiones ſicut circa propriam materiam, ſine paſsionibus eſſe nõ poſſunt. Cuius ratio eſt, quia ſecundum hoc ſequeretur quod virtus moralis faceret appetitum ſenſitiuum omnino otioſum: non autem ad virtutem pertinet, quod ea quæ ſunt ſubiecta rationi, à propriis actibus vacent: ſed quod exequantur imperium rationis, proprios actus agendo. Vnde ſicut virtus membra corporis ordinat ad actus exteriores debitos, ita appetitũ ſenſitiuum ad motus proprios ordinatos. Virtutes autem morales, quæ non ſunt circa paſsiones, ſed circa operationes poſſunt eſſe ſine paſsionibus: & huiuſmodi virtus eſt iuſtitia, quia per eam applicatur voluntas ad proprium actum, qui non eſt paſsio. Sed tamen ad actum iuſtitiæ ſequitur gaudium, ad minus in voluntate, quod eſt paſsio: & ſi hoc gaudium multiplicetur per iuſtitiæ perfectionem, fiet gaudij redundantia vſque ad appetitum ſenſitiuum, ſecundum quod vires inferiores ſequuntur motum ſuperiorum, vt * ſupra dictum eſt: & ſic per redundantiam huiuſmodi quanto magis fuerit perfecta, tanto magis paſsionem cauſat. *q. 17. ar. 7. & q. 24. a. 3. & q. pra. ar. 2.*

Ad primum ergo dicendum, quod virtus paſsiones inordinatas ſuperat, moderatas autem producit.

Ad ſecundum dicendum, quod paſsiones inordinatæ inducunt ad peccandum: non autem ſi ſint moderatæ.

Ad tertium dicendum, quod bonum in vnoquoque conſideratur ſecundum conditionem ſuæ naturæ. In Deo autem & Angelis non eſt appetitus ſenſitiuus ſicut in homine. Et ideo bona operatio Dei & Angeli eſt omnino ſine paſsione, ſicut & ſine corpore. Bona autem operatio hominis eſt cum paſsione, ſicut & cum corporis miniſterio.

QVAESTIO LX.

De virtutum moralium abinuicem diſtinctione, in quinque articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de diſtinctione virtutum moralium abinuicem.

ET CIRCA primum hoc quæruntur quinque.

¶ Primo, vtrum ſit tantum vna virtutis moralis?

¶ Secundo, vtrum diſtinguantur virtutes morales, quæ ſunt circa operationes, ab his quæ ſunt circa paſsiones?

¶ Tertio, vtrum circa operationes ſit vna tantum moralis virtus?

¶ Quarto, vtrum circa diuerſas paſsiones ſint diuerſæ morales virtutes?

¶ Quinto, vtrum virtutes morales diſtinguantur ſecundum diuerſa obiecta paſsionum?

317 Art. 1. *Vtrum ſit vna tantum virtus moralis?*

3.d.35.q. 1.a.1.q.1. AD primum ſic proceditur. Videtur, quod ſit vna tantum moralis virtus. Sicut enim in actibus moralibus directio pertinet ad rationem, quæ eſt ſubiectum intellectualium virtutum: ita inclinatio pertinet ad vim appetitiuam, quæ eſt ſubiectum moralium virtutum. Sed vna eſt intellectualis virtus dirigens in omnibus moralibus actibus, ſcilicet prudentia. Ergo etiam vna tantum eſt moralis virtus inclinans in omnibus moralibus actibus.

¶ 2. Præterea, Habitus non diſtinguuntur ſecundum materialia obiecta, ſed ſecundum formales rationes obiectorum. Formalis autem ratio boni ad quod ordinatur virtus moralis, eſt vna, ſcilicet modus rationis. Ergo videtur quod ſit vna tantum moralis virtus.

¶ 3. Præterea, Moralia recipiunt ſpeciem à fine, vt * ſupra dictum eſt. Sed finis omnium virtutum q.1.ar.3. moralium communis eſt vnus, ſcilicet felicitas. Proprij autem & propinqui ſunt infiniti: non ſunt autem infinitæ virtutes morales. Ergo videtur quod ſit vna tantum.

SED contra eſt, quod vnus habitus non poteſt q.55.a.2. eſſe in diuerſis potentiis, vt * ſupra dictum eſt. Sed ſubie-

ſubiectum virtutum moralium eſt pars appetitiua animæ, quæ per diuerſas potentias diſtinguitur, vt in primo * dictum eſt. Ergo non poteſt eſſe vna tantum virtus moralis.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut * ſupra dictum eſt, virtutes morales ſunt habitus quidam appetitiuæ partis. Habitus autem ſpecie differunt ſecundum ſpeciales differentias obiectorum, vt * ſupra dictum eſt. Species autem obiecti appetibilis ſicut & cuiuſlibet rei, attenditur ſecundum formam ſpecificam, quæ eſt ab agente. Eſt autem conſiderandum, quod materia patientis ſe habet ad agens dupliciter. Quandoque enim recipit formam agentis ſecundum eamdem rationem, provt eſt in agente, ſicut eſt in omnibus agentibus vniuocis: & ſic neceſſe eſt, quod ſi agens eſt vnum ſpecie, quod materia recipiat formam vnius ſpeciei, ſicut ab igne non generatur vniuoce niſi aliquid exiſtens in ſpecie ignis. Aliquando vero materia recipit formam ab agente non ſecundum eamdem rationem, provt eſt in agente, ſicut patet in generantibus non vniuocis, vt animal generatur à ſole. Et tunc formæ receptæ in materia ab eodem agente, non ſunt vnius ſpeciei, ſed diuerſificantur ſecundum diuerſam proportionem materiæ ad recipiendum influxum agentis: ſicut videmus quod ab vna actione ſolis generantur per putrefactionem animalia diuerſarum ſpecierum ſecundum diuerſam proportionem materiæ. Manifeſtum eſt autem, quod in moralibus ratio eſt ſicut imperans & mouens: vis autem appetitiua ſicut imperata & mota: non autem appetitus recipit impreſsionem rationis quaſi vniuoce, quia non fit rationale per eſſentiam, ſed per participationem, vt dicitur in 1. * Ethicorum. Vnde appetibilia ſecundum motionem rationis conſtituuntur in diuerſis ſpeciebus, ſecundum quod diuerſimode ſe habent ad rationem: & ita ſequitur quod virtutes morales ſint diuerſæ ſecundum ſpeciem, & non vna tantum.

p.p.q.80. ar.2.

* q.58.a.1.

q.54.a.2.

c.vlt.t.5.

Ad primum ergo dicendum, quod obiectum rationis eſt verum: eſt autem eadem ratio veri in omnibus moralibus, quæ ſunt contingentia agibilia. Vnde eſt vna ſola virtus in eis dirigens, ſcilicet prudentia. Obiectum autem appetitiuæ virtutis eſt bonum appetibile, cuius eſt diuerſa ratio ſecundum diuerſam habitudinem ad rationem dirigentem.

Ad ſecundum dicendum, quod illud formale eſt vnum genere propter vnitatem agentis. Sed diuerſi-

ficatur

ficatur ſpecie propter diuerſas habitudines recipien-
in co. art. tium : vt * ſupra dictum eſt.

Ad tertium dicendum, quod moralia non habent ſpeciem à fine vltimo, ſed à finibus proximis : qui quidem etſi infiniti ſint numero, non tamen infiniti ſunt ſpecie.

318 Art. 2. *Vtrum virtutes morales, quæ ſunt circa operationes, diſtinguantur ab his, quæ ſunt circa paſſiones?*

ver. q. ar. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod virtu-
13. or. tes morales non diſtinguantur abinuicem per hoc, quod quædam ſunt circa operationes, quædam circa
c. 3. to. 5. paſſiones. Dicit enim Philoſophus in 2.*Ethicorum, quod virtus moralis eſt circa delectationes & triſtitias, optimorum operatiua. Sed voluptates & triſtitiæ
q. 31. a. 1. ſunt paſſiones quædam, vt * ſupra dictum eſt. Ergo
& q. 35. eadem virtus, quæ eſt circa paſſiones, eſt etiam circa
ar. 1. operationes, vtpote operatiua exiſtens.

¶ 2. Præterea, Paſſiones ſunt principia exteriorum operationum. Si ergo aliquæ virtutes rectificant paſſiones, oportet quod etiam per conſequens rectificent operationes. Eędem ergo virtutes morales ſunt circa paſſiones & operationes.

¶ 3. Præterea, Ad omnem operationem exteriorem mouetur appetitus ſenſitiuus bene vel male. Sed motus appetitus ſenſitiui ſunt paſſiones. Ergo eædem virtutes, quæ ſunt circa operationes, ſunt circa paſſiones.

lib. 5. eth. SED contra eſt, quod Philoſophus * ponit iuſti-
in 4. prio- tiam circa operationes : temperantiam autem & for-
ribus cap. titudinem, & manſuetudinem circa paſſiones quaſ-
& 2. eth. dam.
c. 3. & 7. RESPONDEO dicendum, quod operatio &
tom. 5. paſſio dupliciter poteſt comparari ad virtutem. Vno modo ſicut effectus: & hoc modo omnis moralis virtus habet aliquas operationes bonas, quarum eſt productiua; & delectationem aliquam vel triſtitiam, quæ ſunt paſſiones, vt * ſupra dictum eſt. Alio mo-
q. 59. a. 4. do poteſt comparari operatio ad virtutem moralem
ad 1. ſicut materia circa quam eſt. Et ſecundum hoc oportet alias eſſe virtutes morales circa operationes, & alias circa paſſiones. Cuius ratio eſt, quia bonum & malum in quibuſdam operationibus attenditur ſecundum ſeipſas, qualitercumque homo afficiatur ad eas: in quantum ſcilicet bonum in eis, & malum accipitur ſecundum rationem commenſurationis ad alterum. Et in talibus oportet quod ſit aliqua virtus directiua operationum ſecundum ſeipſas, ſicut ſunt emptio,

emptio & venditio, & huiuſmodi operationes, in quibus attenditur ratio debiti, vel indebiti ad alterum. Et propter hoc iuſtitia & partes eius proprie ſunt circa operationes, ſicut circa propriam materiam. In quibuſdam vero operationibus bonum & malum attenditur ſolum ſecundum cōmenſurationem ad operantem: & ideo oportet in his bonum, & malum conſiderari, ſecundum quod homo bene vel male afficitur circa huiuſmodi. Et propter hoc oportet quod virtutes in talibus ſint principalirer circa interiores affectiones, quæ dicuntur animæ paſsiones: ſicut patet de temperantia, fortitudine, & aliis huiuſmodi. Contingit autem quod in operationibus, quæ ſunt ad alterum, prætermittatur bonum virtutis propter inordinatam animi paſsionem: & tunc in quantum corrumpitur commenſuratio exterioris operationis, eſt corruptio iuſtitiæ: in quantum autem corrumpitur commenſuratio interiorum paſsionum, eſt corruptio alicuius alterius virtutis: ſicut cum propter iram aliquis alium percutit, in ipſa percuſsione indebita corrumpitur iuſtitia: in immoderantia vero iræ corrumpitur manſuetudo. Et idem patet in aliis.

Et per hoc patet reſponſio ad obiecta. Nam prima ratio procedit de operatione, ſecundum quod eſt effectus virtutis: aliæ duæ rationes procedunt ex hoc quod ad idem concurrunt operatio, & paſsio: ſed in quibuſdam virtus eſt principaliter circa operationem, in quibuſdam circa paſsionem, ratione prædicta *. *In iſto ar.* 319.

Art. 3. *Vtrum circa operationes ſit tantum vna virtus moralis?*

Ad tertium ſic proceditur. Videtur, quod ſit vna tantum virtus moralis circa operationes. Rectitudo enim omnium operationum exteriorum videtur ad iuſtitiam pertinere. Sed iuſtitia eſt vna virtus. Ergo vna ſola virtus eſt circa operationes.

¶ 2. Præterea, Operationes maxime differentes eſſe videntur, quæ ordinantur ad bonum vnius, & quæ ordinantur ad bonum multitudinis. Sed iſta diuerſitas non diuerſificat virtutes morales. Dicit enim Philoſophus in 5. * Ethic. quod iuſtitia legalis, quæ ordinat actus hominum ad commune bonum non eſt aliud à virtute, quæ ordinat actus hominis ad vnum tantum, niſi ſecundum rationem. Ergo diuerſitas operationum non cauſat diuerſitatem virtutum moralium. *c. 1. circa fin. præcipue, to. 5.*

¶ 3. Præterea, Si ſunt diuerſæ virtutes morales circa diuerſas operationes, oporteret quod ſecundum diuer-

diuerſitatem operationum eſſet diuerſitas virtutum moralium. Sed hoc patet eſſe falſum: nam ad iuſtitiam pertinet in diuerſis generibus commutationum rectitudinem ſtatuere: & etiam in diſtributionibus, vt patet in 5. * Ethic. Non ergo diuerſæ virtutes ſunt diuerſarum operationum.

c.2.to.5.

SED contra eſt, quod religio eſt alia virtus à pietate, quarum tamen vtraque eſt circa operationes quaſdam.

RESPONDEO dicendum, quod omnes virtutes morales, quæ ſunt circa operationes, conueniunt in quadam generali ratione iuſtitiæ, quæ attenditur ſecundum debitum ad alterum: diſtinguuntur autem ſecundum diuerſas ſpeciales rationes. Cuius ratio eſt, quia in operationibus exterioribus ordo rationis inſtituitur, ſicut * dictum eſt, non ſecundum proportionem ad affectionem hominis, ſed ſecundum ipſam conuenientiam rei in ſeipſa: ſecundum quam conuenientiam accipitur ratio debiti, ex quo conſtituitur ratio iuſtitiæ. Ad iuſtitiam enim pertinere videtur, vt quis debitum reddat: vnde omnes huiuſmodi virtutes, quæ ſunt circa operationes, habent aliquo modo rationem iuſtitiæ. Sed debitum non eſt vnius rationis in omnibus aliter enim debetur aliquid æquali, aliter ſuperiori, aliter minori, & aliter ex pacto, vel ex promiſſo, vel ex beneficio ſuſcepto: & ſecundum has diuerſas rationes debiti ſumuntur diuerſæ virtutes: puta religio eſt, per quam redditur debitum Deo: pietas eſt per quam redditur debitum parentibus, vel patriæ: gratia eſt per quam redditur debitum benefactoribus: & ſic de aliis.

art. præc.

Ad primum ergo dicendum, quod iuſtitia proprie dicta eſt: vna ſpecialis virtus quæ attendit perfectam rationem debiti, quod ſecundum æquiualentiam poteſt reſtitui: dicitur tamen, & ampliato nomine iuſtitia ſecundum quamcumque debiti redditionem: & ſic non eſt vna ſpecialis virtus

Ad ſecundum dicendum, quod iuſtitia, quæ intendit bonum commune, eſt alia virtus à iuſtitia, quæ ordinatur ad bonum priuatum alicuius. Vnde & ius commune diſtinguitur à iure priuato. Et * Tullius ponit vnam ſpecialem virtutem, pietatem, quæ ordinat ad bonum patriæ. Sed iuſtitia ordinans hominem ad bonum commune, eſt generalis per imperium: quia omnes actus virtutum ordinat ad finem ſuum, ſcilicet ad bonum commune. Virtus autem ſecundum quod à tali iuſtitia imperatur, etiam iuſtitiæ nomen accipit: & ſic virtus à iuſtitia legali non differt niſi ratione,

lib. 2. de inuent. f. 4. ante fin. lib.

tione, ſicut ſola ratione differt virtus operans ſecundum ſeipſam, & virtus operans ad imperium alterius.

Ad tertium dicendum, quod in omnibus operationibus ad iuſtitiam ſpecialem pertinentibus, eſt eadem ratio debiti: & ideo eſt eadem virtus iuſtitiæ, præcipue quantum ad commutationes: forte enim diſtributiua eſt alterius ſpeciei à commutatiua. Sed de hoc * infra quæretur. 2.2.q.61. art.1.

Art. 4. *Vtrum circa diuerſas paſsiones diuerſæ ſint virtutes morales?* 320

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod circa diuerſas paſsiones non ſint diuerſæ virtutes morales. Eorum enim, quæ conueniunt in principio, & fine, vnus eſt habitus: ſicut patet maxime in ſcientiis. Sed omnium paſsionum vnum eſt principium, ſcilicet amor, & omnes ad eundem finem terminantur, ſcilicet delectationem, vel triſtitiam, vt * ſupra habitum eſt. Ergo circa omnes paſsiones eſt vna tantum moralis virtus. *inf. ar.5. cor.* *q.25.a.1. & 2.*

¶ 2. Præterea, Si circa diuerſas paſsiones eſſent diuerſæ virtutes morales, ſequeretur quod tot eſſent virtutes morales quot paſsiones. Sed hoc patet eſſe falſum: quia circa oppoſitas paſsiones eſt vna, & eadem virtus moralis, ſicut fortitudo circa timores & audacias, temperantia circa delectationes & triſtitias Non ergo oportet, vt circa diuerſas paſsiones ſint diuerſæ virtutes morales.

¶ 3. Præterea, Amor, concupiſcentia, & delectatio ſunt paſsiones ſpecie differentes, vt ſupra habitum eſt. Sed circa omnes has eſt vna virtus ſcilicet temperantia. Ergo virtutes morales non ſunt diuerſæ circa diuerſas paſsiones. *q.23.a.4.*

SED contra eſt, quod fortitudo eſt circa timores, & audacias: temperantia circa concupiſcentias; manſuetudo circa iras, vt dicitur in tertio, & quarto Ethicorum *. *c.6. & 10. & lib. 4. c.4. & 5. tom. 5.*

RESPONDEO dicendum, quod non poteſt dici, quod circa omnes paſsiones ſit vna ſola virtus moralis. Sunt enim quædam paſsiones ad diuerſas potentias pertinentes: aliæ namque pertinent ad iraſcibilem, aliæ ad concupiſcibilem, vt * ſupra dictum eſt. Nec tamen oportet quod omnis diuerſitas paſsionum ſufficiat ad virtutes morales diuerſificandas. Primo quidem, quia quædam paſsiones ſunt, quæ ſibi opponuntur ſecundum contrarietatem ſicut gaudium & triſtitia, timor & audacia, & alia huiuſmodi: & circa huiuſmodi paſsiones ſic oppoſitas *q.23.a.1.*

oportet

oportet eſſe vnam, & eandem virtutem. Cum enim virtus moralis in quadam medietate conſiſtat, medium in contrariis paſsionibus ſecundum eandem rationem inſtituitur: ſicut & in naturalibus idem eſt medium inter contraria, vt inter album, & nigrum. Secundo, quia diuerſæ paſsiones inueniuntur ſecundum eundem modum rationi repugnantes: puta ſecundum impulſum ad id quod eſt contra rationem, vel ſecundum retractionem ab eo quod eſt ſecundum rationem. Et ideo diuerſæ paſsiones concupiſcibilis non pertinent ad diuerſas virtutes morales: quia eorum motus ſecundum quemdam ordinem ſe inuicem conſequuntur: vtpote ad idem ordinati, ſcilicet ad conſequendum bonum, vel ad fugiendum malum: ſicut ex amore procedit concupiſcentia, & ex concupiſcentia peruenitur ad delectationem. Et eadem ratio eſt de oppoſitis: quia ex odio ſequitur fuga, vel abominatio, quæ perducit ad triſtitiam. Sed paſsiones iraſcibilis non ſunt vnius ordinis, ſed ad diuerſa ordinantur: nam audacia & timor ordinantur ad aliquod magnum periculum: ſpes, & deſperatio ad aliquod bonum arduum: ira autem ad ſuperandum aliquod contrarium, quod nocumentum intulit: & ideo circa has paſsiones diuerſæ virtutes ordinantur, vtpote temperantia circa paſsiones concupiſcibilis, fortitudo circa timores & audacias, magnanimitas circa ſpem & deſperationem, manſuetudo circa iras.

Ad primum ergo dicendum, quod omnes paſsiones conueniunt in vno principio, & fine communi: non autem in vno proprio principio, ſeu fine. Vnde hoc non ſufficit ad vnitatem virtutis moralis.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut in naturalibus idem eſt principium, quo receditur ab vno principio & acceditur ad aliud; & in rationalibus eſt eadem ratio contrariorum: ita etiam virtus moralis, quę in modum naturæ rationi conſentit, eſt eadem contrariarum paſsionum.

Ad tertium dicendum, quod illæ tres paſsiones ad idem obiectum ordinantur ſecundum quemdam ordinem, vt * dictum eſt. Et ideo ad eandem virtutem moralem pertinent.

* In corp. art.

321 Art. 5. *Vtrum virtutes morales diſtinguantur ſecundum diuerſa obiecta paſsionum?*

AD quintum ſic proceditur. Videtur, quod virtutes morales non diſtinguantur ſecundum obiecta paſsionum. Sicut enim ſunt obiecta paſsionum, ita ſunt obiecta operationum. Sed virtutes morales, quæ ſunt circa operationes, non diſtinguntur ſecundum obie-

cta

cta operationum : ad eandem enim virtutem iuſtitiæ pertinet emere, vel vendere domum, & equum. Ergo etiam nec virtutes morales, quæ ſunt circa paſsiones, diuerſificantur per obiecta paſsionum.

¶ 2. Præterea, Paſsiones ſunt quidam actus, vel motus appetitus ſenſitiui. Sed maior diuerſitas requiritur ad diuerſitatem habituum, quam ad diuerſitatem actuum. Diuerſa igitur obiecta, quæ non diuerſificant ſpeciem paſsionis, non diuerſificabunt ſpeciem virtutis moralis : ita ſcilicet, quod de omnibus delectationibus erit vna virtus moralis. Et ſimiliter eſt de aliis.

¶ 3. Præterea, Magis, & minus non diuerſificant ſpeciem. Sed diuerſa delectabilia non differunt, niſi ſecundum magis, & minus. Ergo omnia delectabilia pertinent ad vnam ſpeciem virtutis, & eadem ratione omnia terribilia, & ſimiliter de aliis. Non ergo virtus moralis diſtinguitur ſecundum obiecta paſsionum.

¶ 4. Præterea, Sicut virtus eſt operatiua boni, ita eſt impeditiua mali. Sed circa concupiſcentias bonorum ſunt diuerſæ virtutes, ſicut temperantia circa concupiſcentias delectationum tactus, & eutrapelia circa delectationes ludi. Ergo etiam circa timores malorum debent eſſe diuerſæ virtutes.

SED contra eſt, quod caſtitas eſt circa delectabilia venereorum. Abſtinentia vero eſt circa delectabilia ciborum, & eutrapelia circa delectabilia ludorum.

RESPONDEO dicendum, quod perfectio virtutis ex ratione dependet : perfectio autem paſsionis ex ipſo appetitu ſenſitiuo. Vnde oportet quod virtutes diuerſificentur ſecundum ordinem ad rationem, paſsiones autem ſecũdum ordinem ad appetitum. Obiecta igitur paſsionum ſecundum quod diuerſimode ordinantur ad appetitum ſenſitiuum, cauſant diuerſas paſsionum ſpecies: ſecundum vero quod comparãtur ad rationem, cauſant diuerſas ſpecies virtutum. Non eſt autem idem motus rationis, & appetitus ſenſitiui. Vnde nihil prohibet aliquam differentiam obiectorum cauſare diuerſitatem paſsionum: quæ non cauſat diuerſitatem virtutum, ſicut quando vna virtus eſt circa multas paſsiones, vt * dictum eſt : & aliquam *art. præc.* etiam differentiam obiectorum cauſare diuerſitatem virtutum, quæ non cauſat diuerſitatem paſsionum, cum circa vnam paſsionem, puta delectationem, diuerſæ virtutes ordinentur. Et quia diuerſæ paſsiones ad

Digitized by Google

ad diuerſas potentias pertinentes ſemper pertinent ad diuerſas virtutes, vt * dictum eſt: ideo diuerſitas obiectorum, quæ reſpicit diuerſitatem potentiarum, ſemper diuerſificat ſpecies virtutum: puta quod aliquid ſit bonum abſolutè, & aliquid bonum cum aliqua arduitate. Et quia ordine quodam ratio inferiores hominis partes regit, & etiam ſe ad exteriora extendit: & ideo etiam ſecundum quod vnum obiectum paſsionis apprehenditur ſenſu, vel imaginatione, aut etiam ratione, & ſecundum etiam quod pertinet ad animam, corpus, vel exteriores res: diuerſam habitudinem habet ad rationem, & per conſequens natum eſt diuerſificare virtutes. Bonum igitur hominis, quod eſt obiectum amoris, concupiſcentiæ, & delectationis, poteſt accipi vel ad ſenſum corporis pertinens, vel ad interiorem animæ apprehenſionem: & hoc ſiue ordinetur ad bonum hominis in ſeipſo, vel quantum ad corpus, vel quantum ad animam; ſiue ordinetur ad bonum hominis in ordine ad alios: & omnis talis diuerſitas propter diuerſum ordinem ad rationem diuerſificat virtutem. Sic igitur ſi conſideretur aliquod bonum: ſi quidem ſit per ſenſum tactus apprehenſum, & ad conſiſtentiam humanæ vitæ pertinens in indiuiduo, vel in ſpecie (ſicut ſunt delectabilia ciborum, & venereorum) erit pertinens ad virtutem temperantiæ: delectationes autem aliorum ſenſuum, cum non ſint vehementes, non præſtant aliquam difficultatem rationi. Et ideo circa eas non ponitur aliqua virtus, quæ eſt circa difficile, ſicut & ars, vt dicitur in 2. * Ethicorum. Bonum autem non ſenſu, ſed interiori virtute apprehenſum, ad ipſum hominem pertinens ſecundum ſeipſum, eſt ſicut pecunia, & honor: quorum pecunia ordinabilis eſt de ſe ad bonum corporis honor autem conſiſtit in apprehenſione animæ. Et hæc quidem bona conſiderari poſſunt, vel abſolute, ſecundum quod pertinent ad concupiſcibilem: vel cum arduitate quadam, ſecundum quod pertinent ad iraſcibilem. Quæ quidem diſtinctio non habet locum in bonis, quæ delectant tactum: quia huiuſmodi ſunt quædam infima, & competunt homini ſecundum quod conuenit cum brutis. Circa bonum igitur pecuniæ abſolute ſumptum, ſecundum quod eſt obiectum concupiſcentiæ, vel delectationis, aut amoris: eſt liberalitas. Circa bonum autem huiuſmodi cum arduitate ſumptum, ſecundum quod eſt obiectum ſpei: eſt magnificentia. Circa bonum vero quod eſt honor, ſi quidem ſit abſolute ſumptum

ar. 1. & 4. huius q.

cap. 3. ad fin. to. 5.

Digitized by Google

ptum, ſecundum quod eſt obiectum amoris: ſic eſt quædam virtus, quæ vocatur philotimia, id eſt amor honoris: ſi vero cum arduitate conſideretur, ſecundum quod eſt obiectum ſpei: ſic eſt magnanimitas. Vnde liberalitas, & philotimia videntur eſſe in concupiſcibili: magnificentia vero, & magnanimitas in iraſcibili. Bonum vero hominis in ordine ad alium non videtur arduitatem habere: ſed accipitur vt abſolute ſumptum, provt eſt obiectum paſsionum concupiſcibilis. Quod quidem bonum poteſt eſſe alicui delectabile, ſecundum quod præbet ſe alteri: vel in his, quæ ſerio fiunt, id eſt in actionibus per rationem ordinatis ad debitum finem: vel in his, quæ fiunt ludo, id eſt in actionibus ordinatis ad delectationem tantum, quæ non eodem modo ſe habent ad rationem ſicut prima. In ſeriis autem ſe exhibet aliquis alteri dupliciter. Vno modo, vt delectabilem decentibus verbis, & factis: & hoc pertinet ad quamdam virtutem, quam * Ariſtot. nominat amicitiam, & poteſt dici affabilitas. Alio modo præbet ſe aliquis alteri vt manifeſtum, per dicta, & facta: & hoc pertinet ad aliam virtutem, quam nominat veritatem. Manifeſtatio enim propinquius accedit ad rationem quam delectatio, & ſeria quam iocoſa. Vnde & circa delectationes ludorum eſt virtus, quam * Philoſophus eutrapeliam nominat. Sic igitur patet, quod ſecundum † Ariſtot. ſunt decem virtutes morales circa paſsiones, ſcilicet fortitudo, temperantia liberalitas, magnificentia, magnanimitas, philotimia, manſuetudo, amicitia, veritas, eutrapelia. Et diſtinguuntur ſecundum diuerſas materias, vel ſecundum diuerſas paſsiones, vel ſecundum diuerſa obiecta. Si igitur addatur iuſtitia, quæ eſt circa operationes, erunt omnes vndecim.

li. 4. eth. c. 6. to. 5.

**li. 4. eth. c. 8 to. 5.*

† l. 2. c. 7. & l. 4. eth. to. 5.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia obiecta eiuſdem operationis ſecundum ſpeciem, eandem habitudinem habent ad rationem. Non autem omnia obiecta eiuſdem paſsionis ſecundum ſpeciem; quia operationes non repugnant rationi ſicut paſsiones.

Ad ſecundum dicendum, quod alia ratione diuerſificantur paſsiones, & alia virtutes, ſicut * dictum eſt. *in cor. a.*

Ad tertium dicendum, quod magis & minus non diuerſificant ſpeciem, niſi propter diuerſam habitudinem ad rationem.

Ad quartum dicendum, quod bonum fortius eſt ad mouendum quam malum: quia malum non agit niſi virtute boni, vt Dioniſ. dicit 4. cap. * de diuin. nom. Vnde malum non facit difficultatem rationi, quæ requirat

c. 4. p. 4. inter pri. & med.

Digitized by Google

quirat virtutem, niſi ſit excellens: quod videtur eſſe vnum in vno genere paſsionis. Vnde circa iras non ponitur niſi vna virtus, ſcilicet manſuetudo: & ſimiliter circa audacias vna ſola, ſcilicet fortitudo. Sed bonum ingerit difficultatem, quæ requirit virtutem, etiam ſi non ſit excellens in genere talis paſsionis: & *in 60. ar.* ideo circa concupiſcentias ponuntur diuerſæ virtutes morales, vt * dictum eſt.

QVAESTIO LXI.

De virtutibus cardinalibus, in quinque articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de virtutibus cardinalibus.

ET CIRCA hoc quæruntur quinque.

¶ Primo, vtrum virtutes morales debeant dici cardinales, vel principales?

¶ Secundo, de numero earum,

¶ Tertio, quæ ſint.

¶ Quarto, vtrum differant abinuicem?

¶ Quinto, vtrum diuidantur conuenienter in virtutes politicas, & purgatorias, & purgati animi, & exemplares?

322 Art. I. *Vtrum virtutes morales debeant dici cardinales, vel principales?*

*Inf. q.66. ar.4. cor. & 3.d.33. q.2.ar.5. q.2.& verit q.1. ar.12. a l 24.& q.5 art.1. ad 2.4.& 1. * in poſt-præ. c.de Simultate.1.*

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod virtutes morales non debeant dici cardinales, ſeu principales. Quæ enim ex oppoſito diuiduntur, ſunt ſimul natura, vt dicitur in * Prædicamentis: & ſic vnum non eſt altero principalius. Sed omnes virtutes ex oppoſito diuidunt genus virtutis. Ergo nullæ earum debent dici principales.

¶ 2. Præterea, Finis principalior eſt his quæ ſunt ad finem. Sed virtutes Theologicæ ſunt circa finem: virtutes autem morales ſunt circa ea quæ ſunt ad finem. Ergo virtutes morales non debent dici principales ſeu cardinales, ſed magis Theologicæ.

¶ 3. Præterea, Principalius eſt quod eſt per eſſentiam, quam quod eſt per participationem. Sed virtutes intellectuales pertinent ad rationale per eſſentiam: virtutes autem morales pertinent ad rationale *q.58.a.1. & 2.* per participationem, vt * ſupra dictum eſt. Ergo virtutes morales non ſunt principales, ſed magis virtutes *l.5. c.6. to.5.* intellectuales.

SED contra eſt, quod * Ambroſ. dicit ſuper Lucam, exponens illud, Beati pauperes ſpiritu. Scimus virtutes eſſe quatuor cardinales, ſcilicet, temperantiam, iuſtitiam, prudentiam, fortitudinem. Hæ autem ſunt

ſunt

ſunt virtutes morales. Ergo virtutes morales ſunt cardinales.

RESPONDEO dicendum, quod cum ſimpliciter de virtute loquimur, intelligimur loqui de
virtute humana: virtus autem humana (vt * ſupra q.56.a.3.
dictum eſt) ſecundum perfectam rationem virtutis dicitur, quæ requirit rectitudinem appetitus. Huiuſmodi enim virtus non ſolum facit facultatem bene agendi: ſed ipſum etiam vſum boni operis cauſat: Sed ſecundum imperfectam rationem virtutis dicitur virtus, quæ non requirit rectitudinem appetitus, quia ſolum facit facultatem bene agendi, non autem cauſat boni operis vſum. Conſtat autem quod perfectum eſt principalius imperfecto. Et ideo virtutes quæ continent rectitudinem appetitus, dicuntur principales. Huiuſmodi autem ſunt virtutes morales; & inter intellectuales ſola prudentia, quæ etiam quodam
modo moralis eſt ſecundum materiam, vt ex * ſu- q.58.a.3.
pradictis patet. Vnde conuenienter inter virtutes mo- ad arg. 1.
rales ponuntur illæ quæ dicuntur principales, ſeu & q. 57.
cardinales. ar.4.

Ad primum ergo dicendum, quod quando genus vniuocum diuiditur in ſuas ſpecies, tunc partes diuiſionis ex æquo ſe habent ſecundum rationem generis, licet ſecundum naturam rei vna ſpecies ſit principalior & perfectior alia: ſicut homo aliis animalibus. Sed quando eſt diuiſio alicuius analogi, quod dicitur de pluribus ſecundum prius & poſterius; tunc nihil prohibet vnum eſſe principalius altero, etiam ſecundum communem rationem: ſicut ſubſtantia princi-
palius dicitur ens quam accidens: & talis eſt diuiſio † q.58.a.
virtutum in diuerſa genera virtutum, eo quod bonum 3. d.2.
rationis non ſecundum eundem ordinem inuenitur in 3 : 3
omnibus. Inf.q.66.

Ad ſecundum dicendum, quod virtutes theologicæ a.1.& 4.
ſunt ſupra hominem, vt † ſupra dictum eſt. Vnde non 60.&.2.3
proprie dicuntur virtutes humanæ, ſed ſuperhumanæ prol.&q.
vel diuinæ. 123.a.11.

Ad tertium dicendum, quod aliæ virtutes intelle- &q.141.
ctuales, & prudentia, etſi ſint principaliores quam a.7.& 3.
morales, quantum ad ſubiectum: non tamen ſunt d 33.q.2.
principaliores quantum ad rationem virtutis, quę re- a. 1. q.3.
ſpicit bonum, quod eſt obiectum appetitus. Et ver.q.

Art. 2. *Vtrum ſint quatuor virtutes cardinales?* 1. a.2. ad

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod non 25.& 26.
ſint quatuor virtutes cardinales. Prudentia enim &q.5.a.1
eſt directiua aliarum virtutum moralium, vt ex * ſu- * q.57.a.
pradictis patet. Sed id quod eſt directiuum aliorum, 4.

princi

principalius eſt. Ergo prudentia ſola eſt virtus principalis.

¶ 2. Præterea, Virtutes principales ſunt aliquo modo morales. Sed ad operationes morales ordinamur per rationem practicam & appetitum rectum, vt
† c.2.& 5. dicitur in 6.† Ethic. Ergo ſolæ duæ virtutes cardinales ſunt

¶ 3. Præterea, Inter alias etiam virtutes vna eſt principalior altera. Sed ad hoc, quod virtus dicatur principalis, non requiritur quod ſit principalis reſpectu omnium, ſed reſpectu quarumdam. Ergo videtur quod ſint multo plures principales virtutes.

*c.36. circa princ. SED contra eſt, quod * Gregor. dicit in 2. Moral. quod in quatuor virtutibus tota bona operis ſtructura conſurgit.

RESPONDEO dicendum, quod numerus aliquorum accipi poteſt aut ſecundum principia formalia, aut ſecundum ſubiecta. Et vtroque modo inueniũtur quatuor cardinales virtutes. Principium enim formale virtutis, de qua nunc loquimur, eſt rationis bonum: quod quidem dupliciter poteſt conſiderari. Vno modo, ſecundũ quod in ipſa conſideratione rationis conſiſtit: & ſic erit vna virtus principalis, quæ dicitur prudentia. Alio modo, ſecundum quod circa aliquid ponitur rationis ordo, & hoc vel circa operationes, & ſic eſt iuſtitia: vel circa paſsiones, & ſic neceſſe eſt eſſe duas virtutes: ordinem enim rationis neceſſe eſt ponere circa paſsiones, conſiderata repugnantia ipſarum ad rationem: quæ quidem poteſt eſſe dupliciter. Vno modo, ſecundum quod paſsio impellit ad aliquid contrarium rationi: & ſic neceſſe eſt quod paſsio reprimatur, & ab hoc denominatur temperãtia. Alio modo ſecundum quod paſsio retrahit ab eo, quod ratio dictat ſicut timor periculorum vel laborum: & ſic neceſſe eſt, quod homo firmetur in eo quod eſt rationis, ne recedat: & ab hoc denominatur fortitudo. Et ſimiliter ſecundum ſubiecta idem numerus inuenitur. Quadruplex enim inuenitur ſubiectum huius virtutis, de qua nunc loquimur, ſcilicet rationale per eſſentiam, quod prudentia perficit: & rationale per participationem, quod diuiditur in tria, id eſt in voluntatem, quæ eſt ſubiectum iuſtitiæ, & in concupiſcibilem, quæ eſt ſubiectum temperantiæ, & in iraſcibilem, quæ eſt ſubiectum fortitudinis.

Ad primum ergo dicendum, quod prudentia eſt ſimpliciter principalior omnibus. Sed aliæ ponuntur principales vnaquæque in ſuo genere.

Ad ſecundum dicendum, quod rationale per participa

ticipationem diuiditur in tria, vt * dictum eſt.

in iſto a.

Ad tertium dicendum, quod omnes aliæ virtutes, quarum vna eſt principalior alia, reducuntur ad prædictas quatuor, & quantum ad ſubiectum, & quantum ad rationes formales.

Art. 3. *Vtrum aliæ virtutes magis debeant dici principales, quam iſtæ?* 324

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod aliæ virtutes magis debeant dici principales, quam iſtæ. Id enim quod eſt maximum in vnoquoque genere, videtur eſſe principalius. Sed magnanimitas operatur magnũ in omnibus virtutibus, vt dicitur in 4.* Eth. Ergo magnanimitas maximè debet dici principalis virtus.

¶ 2. Præterea, Illud per quod aliæ virtutes firmantur, videtur eſſe maximè principalis virtus. Sed humilitas eſt huiuſmodi: dicit enim † Gregor. quod qui cæteras virtutes ſine humilitate congregat, quaſi paleas in ventum portat. Ergo humilitas videtur eſſe maximè principalis.

¶ 3. Præterea, Illud videtur eſſe maximè principale, quod eſt perfectiſsimum. Sed hoc pertinet ad patientiam, ſecundum illud Iacobi 1. Patientia opus perfectum habet. Ergo patientia debet poni principalis.

ar. priori. & poſter. & locus ibi notatus & 3. d. 33. q. 2. ar. 1. q. 4.
** c. 3.*
† hom. 7. in euan. in fin. illius & in pſa. 1. pœnit.

SED contra eſt, quod * Tullius in ſua Rhetorica ad has quatuor omnes alias reducit.

lib. 2. de inuent. à med.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut * ſupra dictum eſt, huiuſmodi quatuor virtutes cardinales accipiuntur ſecũdum quatuor formales rationes virtutis, de qua loquimur. Quæ quidẽ in aliquibus actibus vel paſsionibus principaliter inueniuntur: ſicut bonum conſiſtens in conſideratione rationis, principaliter inuenitur in ipſo rationis imperio, non autem in conſilio, neque in judicio, vt * ſupra dictum eſt. Similiter autem bonum rationis provt ponitur in operationibus ſecundum rationem recti & debiti, principaliter inuenitur in commutationibus vel diſtributionibus, quæ ſunt ad alterum cum æqualitate. Bonum autem refrænãdi paſsiones principaliter inuenitur in paſsionibus, quas maximè difficilè eſt reprimere, ſcilicet in delectationibus tactus. Bonum autem firmitatis ad ſtandum in bono rationis contra impetũ paſsionum, præcipuè inuenitur in periculis mortis, contra quæ difficillimum eſt ſtare. Sic igitur prædictas quatuor virtutes dupliciter conſiderare poſſumus. Vno modo, ſecundum communes rationes formales: & ſecundum hoc dicuntur principales, quaſi generales ad omnes virtutes: vtputa quod omnis virtus, quæ facit bonum, in conſideratione rationis dicatur prudentia: & quod omnis

** ar. præ.*
q. 57. a. 5.

omnis virtus, quæ facit bonum debiti, & recti, in operationibus dicatur juſtitia : & omnis virtus, quæ cohibet paſsiones & deprimit, dicatur temperantia : & omnis virtus, quæ facit firmitatem animi contra quaſcumque paſsiones, dicatur fortitudo. Et ſic multi loquuntur de iſtis virtutibus, tam Sacri Doctores, quam etiam Philoſophi : & ſic aliæ virtutes ſub ipſis continentur. Vnde ceſſant omnes obiectiones. Alio vero modo poſſunt accipi, ſecundum quod iſtæ virtutes denominantur ab eo, quod eſt præcipuum in vnaquaque materia. Et ſic ſunt ſpeciales virtutes contra alias diuiſæ: dicuntur tamen principales reſpectu aliarum propter principalitatem materiæ : puta quod prudentia dicatur, quæ præceptiua eſt : juſtitia, quæ eſt circa actiones debitas inter æquales: temperantia, quæ reprimit concupiſcentias delectationum tactus : fortitudo, quæ firmat contra pericula mortis. Et ſic etiam ceſſant obiectiones : quia aliæ virtutes poſſunt habere aliquas alias principalitates. Sed iſtæ dicuntur principales ratione materiæ, vt * ſupra dictum eſt.

** in iſto met. ar.*

325 **Art. 4.** *Vtrum quatuor virtutes Cardinales differant abinuicem?*

Inf. q. 66. ar. 2 cor. & 2. 2. q. 123. ar. 2. & 11 co. 2. q. 149. ar. 1. co. 1. & 3. d. 33 q. 1. ar. 1. q. 3. & veri q. 1. a 12. ad 13. & 26. & 2. eth. le. 8. co 1 & 3.

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod quatuor prædictæ virtutes non ſint diuerſæ virtutes, & abinuicem diſtinctæ. Dicit enim * Gregor. in 22. Moral. Prudentia vera non eſt, quæ juſta & temperans & fortis non eſt : nec perfecta temperantia, quæ fortis, juſta & prudens non eſt : nec fortitudo integra, quæ prudens, temperans, & juſta non eſt: nec vera juſtitia, quæ prudens, & fortis, & temperans non eſt. Hoc autem non contingeret, ſi prædictæ quatuor virtutes eſſent abinuicem diſtinctæ : diuerſæ enim ſpecies eiuſdem generis non denominant ſe inuicem. Ergo prædictæ virtutes non ſunt abinuicem diſtinctæ.

** c. 1. à med.*

† c. 36. paulo à pr. co. 1.

** Idem Amb. in nuit li. 1. offi. c. 43.*

¶ 2. Præterea, Eorum quæ abinuicem ſunt diſtincta, quod eſt vnius, non attribuitur alteri. Sed illud quod eſt temperantiæ, attribuitur fortitudini. Dicit enim Ambroſ. † in 1. lib. de offic. Iure ea fortitudo vocatur, quando vnuſquiſque ſeipſum vincit, nullis illecebris emollitur, atque inflectitur. De temperantia etiam * dicit, quod modum, vel ordinem ſeruat omnium, quæ vel agenda, vel dicenda arbitramur. Ergo videtur quod huiuſmodi virtutes non ſunt abinuicem diſtinctæ.

† c. 4. co. 5

3. Præterea, † Philoſophus dicit in 2. Ethic. quod ad virtutem hæc requiruntur. Primum quidem

ſi

ſi ſciens: deinde ſi eligens, & ſi eligens propter hoc; tertium autem ſi firme, & immobiliter habeat ſe, & operetur. Sed horum primum videtur ad prudentiam pertinere, quæ eſt recta ratio agibilium. Secundum, ſcilicet eligere, ad temperantiam, vt aliquis non ex paſsione, ſed ex electione agat, paſsionibus refrænatis. Tertium, vt aliquis propter debitum finem operetur, rectitudinem quandam continet, quæ videtur ad iuſtitiam pertinere. Aliud, ſcilicet firmitas, & immobilitas pertinet ad fortitudinem. Ergo quælibet harum virtutum eſt generalis ad omnes virtutes. Ergo non diſtinguuntur ab inuicem.

SED contra eſt, quod * Aug. dicit in lib. de moribus Eccleſiæ, quod quadripartita dicitur virtus ex ipſius amoris vario quodam affectu. Et ſubiungit de prædictis quatuor virtutibus. Prædictæ ergo quatuor virtutes ſunt ab inuicem diſtinctæ. *l. 1. c. 15. tom. 1.*

RESPONDEO dicendum, quod ſicut * ſupra dictum eſt, prædictæ quatuor virtutes dupliciter à diuerſis accipiuntur. Quidam enim accipiunt eas prout ſignificant quaſdam generales conditiones humani animi, quæ inueniuntur in omnibus virtutibus: ita ſcilicet, quod prudentia nihil ſit aliud, quam quædam rectitudo diſcretionis in quibuſcumque actibus, vel materiis: iuſtitia vero ſit quædam rectitudo animi, per quam homo operatur quod debet in quacumque materia: temperantia vero ſit quædam diſpoſitio animi, quæ modum quibuſcumque paſsionibus, vel operationibus imponit, ne vltra debitum efferantur: fortitudo vero ſit quædam diſpoſitio animæ, per quam firmetur in eo, quod eſt ſecundum rationem contra quoſcumque impetus paſsionum, vel operationum labores. Hæc autem quatuor ſic diſtincta non important diuerſitatem habituum virtuoſorum quantum ad iuſtitiam, temperantiam, & fortitudinem: cuilibet enim virtuti morali ex hoc quod eſt habitus, conuenit quædam firmitas, vt à contrario non moueatur: quod dictum eſt ad fortitudinem pertinere. Ex hoc vero: quod eſt virtus, habet quod ordinetur ad bonum, in quo importatur ratio recti vel debiti: quod dicebatur ad iuſtitiam pertinere. In hoc vero quod eſt virtus moralis, rationem participans, habet quod modum rationis in omnibus ſeruet, & vltra ſe non extendat: quod dicebatur pertinere ad temperantiam. Solum autem hoc, quod eſt diſcretionem habere (quod attribuebatur prudentiæ) videtur diſtingui ab aliis tribus, in quantum hoc eſt ipſius rationis per eſſentiam, alia vero tria important quandam participationem *art. prae.*

ra ionis per modum applicationis cuiuſdam ad paſſiones vel operationes. Sic igitur ſecundum prædicta prudentia quidem eſſet virtus diſtincta ab aliis tribus: ſed aliæ tres non eſſent virtutes diſtinctæ ab inuicem. Manifeſtum eſt enim, quod vna & eadem virtus, & eſt habitus, & eſt virtus, & eſt moralis. Alij vero & melius accipiunt has quatuor virtutes ſecundum quod determinantur ad materias ſpeciales: vnaquæque quidem illarum ad vnam materiam, in qua principaliter laudatur illa generalis conditio, à qua nomen virtutis accipitur, vt * ſupra dictum eſt. Et ſecundum hoc manifeſtum eſt, quod prædictæ virtutes ſunt diuerſi habitus ſecundum diuerſitatem obiectorum diſtincti.

art. præc.

Ad primum ergo dicendum, quod Greg. * loquitur de prædictis quatuor virtutibus ſecundum primam acceptionem. Vel poteſt dici, quod iſtæ quatuor virtutes denominantur ab inuicem per redundantiam quandam: id enim quod eſt prudentiæ, redundat in alias virtutes, in quantum à prudentia diriguntur; vnaquæque vero aliarum redundat in alias ea ratione, quod qui poteſt quod difficilius eſt, poteſt & id quod minus eſt difficile. Vnde qui poteſt refrænare concupiſcentias delectabilium ſecundum tactum, ne modum excedat, quod eſt difficillimum: ex hoc ipſo redditur habilior, vt refrænet audaciam in periculis mortis, ne vltra modum procedat, quod eſt longe facilius: & ſecundum hoc fortitudo dicitur temperata. Temperantia etiam dicitur fortis ex redundantia fortitudinis in temperantiam, in quantum ſcilicet ille, qui per fortitudinem habet animum firmum contra pericula mortis, quod eſt difficillimum, eſt habilior, vt retineat animi firmitatem contra impetus delectationum: quia, vt dicit * Tull. in 1. de offic. Non eſt conſentaneum, vt qui metu non frangatur, eum frangi cupiditate: nec, qui inuictum ſe à labore præſtiterit, vinci à voluptate. Et per hoc etiam patet reſponſio Ad ſecundum. Sic enim temperantia in omnibus modum ſeruat, & fortitudo contra illecebras voluptatum animum ſeruat inflexum: vel in quantum iſtæ virtutes denominant quaſdam generales conditiones virtutum, vel per redundantiam prædictam *.

loco cit. in arg. 1.

** lib. 1. in cap. cuius titulus eſt, Vera magnanimitas in duobus potiſſimu ſita.*

** in præc. ſolut.*

Ad tertium dicendum, quod illæ quatuor generales virtutum conditiones, quas ponit † Philoſophus, non ſunt propriæ prædictis virtutibus; ſed poſſunt eis appropriari ſecundum modum iam * dictum.

† l. 2. eth. c. 4. to. 5.

** in co. a.*

Digitized by Google

Art. 5. Vtrum virtutes cardinales conuenienter diuidantur in virtutes politicas, purgatorias, purgati animi, & exemplares?

AD quintum ſic proceditur. Videtur, quod inconuenienter huiuſmodi quatuor virtutes diuidantur in virtutes exemplares, purgati animi, purgatorias, & politicas. Vt enim * Macrobius dicit in 1. ſuper ſomnium Scipionis, virtutes exemplares ſunt, quæ in ipſa diuina mente conſiſtunt. Sed Philoſophus in 10. † Ethic. dicit, quod ridiculum eſt Deo iuſtitiam, fortitudinem, temperantiam, & prudentiam attribuere. Ergo virtutes huiuſmodi non poſſunt eſſe exemplares.

¶ 2. Præterea, Virtutes purgati animi dicuntur quæ ſunt abſque paſſionibus. Dicit enim ibidem * Macrobius, quod temperantiæ, & purgati animi eſt, terrenas cupiditates non reprimere, ſed penitus obliuiſci. Fortitudinis autem paſſiones ignorare, non vincere. Dictum eſt autem † ſupra, quod huiuſmodi virtutes ſine paſſionibus eſſe non poſſunt. Ergo huiuſmodi virtutes purgati animi, eſſe non poſſunt.

¶ 3. Præterea, Virtutes * purgatorias dicit eſſe eorum, qui quadam humanorum fuga ſolis ſe inſerunt diuinis. Sed hoc videtur eſſe vitioſum. Dicit enim Tullius in 1. de † offic. quod qui deſpicere ſe dicunt ea, quæ plerique mirantur, ſcilicet imperia, & magiſtratus: his non modo laudi, verum etiam vitio dandum puto. Ergo non ſunt aliquæ virtutes purgatoriæ.

¶ 4. Præterea, Virtutes politicas eſſe * dicit, quibus boni viri reipublicæ conſulunt, vrbeſque tuentur. Sed ad bonum commune ſola iuſtitia legalis ordinatur, vt Philoſophus dicit in 5. † Ethic. Ergo aliæ virtutes non debent dici politicæ.

SED contra eſt, quod † Macrobius ibidem dicit, Plotinus inter Philoſophiæ profeſſores cum Platone princeps, Quatuor ſunt, inquit *, quaternarum genera virtutum: ex his primæ politicæ vocantur, ſecundæ purgatoriæ, tertiæ animi iam purgati, quartæ exemplares.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut * Aug. dicit in lib. de moribus Eccleſiæ: Oportet quod anima aliquid ſequatur ad hoc, vt ei poſſit virtus innaſci: & hoc Deus eſt, quem ſi ſequimur, bene viuimus. Patet igitur, quod exemplar humanæ virtutis in Deo præexiſtat, ſicut etiam in eo præexiſtunt omnium rerum rationes †. Sic igitur virtus poteſt conſiderari, vel prout eſt exemplariter in Deo; & ſic dicuntur

326
3. a. 33. q. 1 a. 4. ad 2. & d. 34. q. 1. ar. 1. arg. 6. & ad eum ſi. & ver. q. 26 a. 8. ad 2. & q. 5. a. 4. ad 7.
** c. 8. poſt med.*
† cap. 8.
** l. 1. c. 8. poſt med.*
† q. 59. a. 2. & 5.
** paulo ante verba citata*
† in loco ci. ar. præced. ad 1. argum.
** Macro. loc. cit. in arg. 2.*
† cap. 1.
† l. 1. Comment. in ſõn. Scipionis c. 8 ante me. eſt ante me l. 1.
** Plotinus in l. de virtutib.*
** cap. 6 à me. to 1.*
† Confer hunc lo. cũ Macr. l. 1. in ſõn. Scip. c. 8. poſt med.

Digitized by Google

virtutes exemplares, ita ſcilicet, quod ipſa diuina mens in Deo, dicatur prudentia: temperantia vero, conuerſio diuinæ intentionis ad ſeipſum, ſicut in nobis temperantia dicitur per hoc, quod concupiſcibiſis conformatur rationi: fortitudo autem Dei eſt eius immutabilitas: iuſtitia vero Dei eſt obſeruatio legis æternæ in ſuis operibus, ſicut † Plotinus dixit. Et quia homo ſecundum ſuam naturam eſt animal politicum: virtutes huiuſmodi provt in homine exiſtunt, ſecundum conditionem ſuæ naturæ, politicæ vocantur: provt, ſcilicet homo ſecundum has virtutes recte ſe habet in rebus humanis gerendis: ſecundum quem modum hactenus de his virtutibus locuti ſumus. Sed quia ad hominem pertinet, vt etiam ad diuina ſe trahat quantum poteſt, vt etiam Philoſophus dicit in 10.* Ethic. & hoc nobis in ſacra Scriptura commendatur multipliciter (ſecundum illud Matth. 5. Eſtote perfecti, ſicut & Pater veſter cœleſtis perfectus eſt) neceſſe eſt ponere quaſdam virtutes medias inter politicas, quæ ſunt virtutes humanæ; & exemplares, quæ ſunt virtutes diuinæ: quæ quidem virtutes diſtinguuntur ſecundum diuerſitatem motus & termini: ita ſcilicet quod quædam ſunt virtutes tranſeuntium, & in diuinam ſimilitudinem tendentium: & hæ vocantur virtutes purgatoriæ: ita ſcilicet, quod prudentia omnia mundana diuinorum contemplatione deſpiciat, omnemque animæ cogitationem in diuina ſola dirigat: temperantia vero relinquat, in quantum natura patitur, quæ corporis vſus requirit: fortitudinis autem eſt, vt anima non terreatur propter exceſſum à corpore & acceſſum ad ſuperna: iuſtitiæ vero eſt, vt tota anima conſentiat ad huiuſmodi propoſiti viam. Quædam vero ſunt virtutes iam aſſequentium diuinam ſimilitudinem, quæ vocantur virtutes iam purgati animi: ita ſcilicet quod prudentia, ſola diuina intueatur, temperantia terrenas cupiditates neſciat, fortitudo paſſiones ignoret, iuſtitia cum diuina mente perpetuo fœdere ſocietur, eam ſcilicet imitando: quas quidem virtutes dicimus eſſe beatorum, vel aliquorum in hac vita perfectiſsimorum.

† videi in Macrob. loc. cit. in arg. Sed contra.

* c. 7. non longe à fine.

Ad primum ergo dicendum, quod Philoſophus loquitur de his virtutibus ſecundum quod ſunt circa res humanas: puta iuſtitia circa emptiones vel venditiones, fortitudo autem circa timores, temperantia circa concupiſcentias. Sic enim ridiculum eſt, eas Deo attribuere.

Ad ſecundum dicendum, quod virtutes humanæ ſunt circa paſſiones, ſcilicet virtutes hominum in

hoc

hoc mundo conuerſantium. Sed virtutes eorum qui plenam beatitudinem aſſequuntur, ſunt abſque paſſionibus. Vnde * Plotinus dicit, quod paſsiones (politicæ virtutes) molliunt, id eſt, ad medium reducunt: ſecundæ (ſcilicet purgatoriæ) auferunt: tertiæ (quæ ſunt purgati animi) obliuiſcuntur: in quartis (ſcilicet exemplaribus) nefas eſt nominari: quamuis dici poſſit, quod loquitur hic de paſsionibus, ſecundum quod ſignificant aliquos inordinatos motus. *Vide in Macrob. loc. cit. in arg. Sed contra.*

Ad tertium dicendum, quod deſerere res humanas vbi neceſsitas imponitur, vitioſum eſt: alias eſt virtuoſum. Vnde parum * ſupra Tullius præmittit: His forſitan concedendum eſt rempublicam non capeſſentibus, qui excellenti ingenio, doctrinæ ſe dediderunt: & iis qui aut valetudinis imbecillitate, aut aliqua grauiore cauſa impediti, à republica receſſerunt, cum eius adminiſtrandæ poteſtatem aliis laudemque concederent. Quod conſonat ei, quod * Auguſt. dicit 19. de ciu. Dei, Otium ſanctum quærit charitas veritatis: negotium iuſtum ſuſcipit neceſsitas charitatis. Quam ſarcinam ſi nullus imponit, percipiendæ atque intuendæ vacandum eſt veritati: ſi autem imponitur, ſuſcipienda eſt propter charitatis neceſsitatem. *loc. cit. in arg. 3.* *c. 19. non procul à fin. to. 5.*

Ad quartum dicendum, quod ſola iuſtitia legalis directè reſpicit bonum commune. Sed per imperium omnes alias virtutes ad bonum commune trahit, vt in 5. * Ethic. dicit Philoſoph. Eſt enim conſiderandum, quod ad politicas virtutes ſecundum quod hic dicuntur, pertinet non ſolum bene operari ad commune, ſed etiam bene operari ad partes communis, ſcilicet ad domum vel aliquam ſingularem perſonam. *l. 5. Eth. c. 1. poſt med.*

QVAESTIO LXII.

De virtutibus Theologicis, in quatuor articulos diuiſa. 327

DEinde conſiderandum eſt de virtutibus Theologicis. *Inf. art. 2. & 3. co. & 3. d. 23. q. 1. ar. 4. q. 3. & d. 26. q. 2. ar. 3. q. 1. co. & ver. q. 1. art. 5. ad 12. & ar. 12. cor. ſi.*

ET CIRCA hoc quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum ſint aliquæ virtutes Theologicæ?

¶ Secundo, vtrum virtutes Theologicæ diſtinguantur ab intellectualibus & moralibus?

¶ Tertio, quot & quæ ſint.

¶ Quarto, de ordine earum.

Art. I. *Vtrum ſint aliquæ virtutes Theologicæ?*

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod non ſint aliquæ virtutes Theologicæ. Vt enim dicitur in 6. * Ethicor. Virtus eſt diſpoſitio perfecti ad optimum. Dico autem perfectum quod eſt diſpoſitum ſecun **l. 7. Phyſic. te. 17.*

Digitized by Google

ſecundum naturam Sed id quod eſt diuinum, eſt ſupra naturam hominis. Ergo virtutes Theologicæ non ſunt virtutes hominis.

¶ 2. Præterea, Virtutes Theologicæ dicuntur quaſi virtutes diuinæ. Sed virtutes diuinæ ſunt exemplares, vt † dictum eſt: quæ quidem non ſunt in nobis, ſed in Deo. Ergo virtutes Theologicæ non ſunt virtutes hominis.

† q. 61. a. 5.

¶ 3. Præterea, Virtutes Theologicæ dicuntur quibus ordinamur in Deum, qui eſt primum principium & vltimus finis. Sed homo ex ipſa natura rationis & voluntatis, habet ordinem ad primum principium & ad vltimum finem. Non ergo requiruntur aliqui habitus virtutum Theologicarum, quibus ratio & voluntas ordinetur in Deum.

SED contra eſt, quod præcepta legis ſunt de actibus virtutum. Sed de actibus fidei, ſpei, & charitatis dantur præcepta in lege diuina. Dicitur enim Eccl. 2. Qui timetis Deum, credite illi.* Item, Sperate in illum. Item, Diligite illum. Ergo fides, ſpes, & charitas ſunt virtutes in Deum ordinantes. Sunt ergo Theologicæ.

* *ibidem.*

RESPONDEO dicendum, quod per virtutem perficitur homo ad actus, quibus in beatitudinē ordinatur, vt ex * ſupradictis patet. Eſt autem duplex hominis beatitudo ſiue felicitas, vt† ſupra dictum eſt. Vna quidem proportionata humanæ naturæ, ad quam ſcilicet homo peruenire poteſt per principia ſuæ naturæ. Alia autem eſt beatitudo naturam hominis excedens, ad quā homo ſola diuina virtute peruenire poteſt, ſecundum quamdā diuinitatis participationē: ſecundū quod dicitur 2. Pet. 1. quod per Chriſtū facti ſumus conſortes diuinæ naturæ. Et quia huiuſmodi beatitudo proportionē humanæ naturæ excedit, principia naturalia hominis, ex quibus procedit ad bene agendum ſecundum ſuam proportionem, non ſufficiunt ad ordinandum hominem in beatitudinem prædictam. Vnde oportet quod ſuperaddantur homini diuinitus aliqua principia, per quæ ita ordinetur ad beatitudinem ſupernaturalem, ſicut per principia naturalia ordinatur ad finem connaturalem: non tamen abſque adiutorio diuino. Et huiuſmodi principia virtutes dicūtur Theologicæ: tum quia habent Deum pro obiecto, in quantum per eas rectè ordinamur in Deum: tum quia à ſolo Deo nobis infunduntur: tum quia ſola diuina reuelatione in ſacra Scriptura huiuſmodi virtutes tradūtur.

* *q. 3. art. 5. & q. 4. a. 7. & q. 5. art. 3.* † *q. 3. a. 2. ad 4. & a. 5. & q. 5. art. 5.*

Ad primum ergo dicendum, quod aliqua natura poteſt attribui alicui rei dupliciter. Vno modo eſſentialiter, & ſic huiuſmodi virtutes Theologicæ exce-

dunt

dunt hominis naturam. Alio modo participatiue, ſicut lignum ignitum participat naturam ignis: & ſic quodammodo fit homo particeps diuinæ naturæ, vt dictum * eſt: & ſic iſtæ virtutes conueniunt homini ſecundum naturam participatam. *in co. ar.*

Ad ſecundum dicendum, quod iſtæ virtutes non dicuntur diuinæ, ſicut quibus Deus ſit virtuoſus: ſed ſicut quibus nos efficimur virtuoſi à Deo, & in ordine ad Deum. Vnde non ſunt exemplares, ſed exemplatæ.

Ad tertium dicendum, quod ad Deum naturaliter ratio & voluntas ordinatur, prout eſt naturæ principium & finis, ſecundum tamen proportionem naturæ. Sed ad ipſam ſecundum quod eſt obiectum beatitudinis ſupernaturalis, ratio & voluntas ſecundum ſuam naturam non ordinantur ſufficienter.

Art. 2. *Vtrum virtutes Theologicæ diſtinguantur ab intellectualibus & moralibus?* 328

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod virtutes Theologicæ non diſtinguantur à moralibus & intellectualibus. Virtutes enim Theologicæ, ſi ſunt in anima humana, oportet quod perficiant ipſam vel ſecundum partem intellectiuam, vel ſecundum partem appetitiuam. Sed virtutes, quæ perficiunt partem intellectiuam, dicuntur intellectuales; virtutes autem, quæ perficiunt partem appetitiuam, ſunt morales. Ergo virtutes Theologicæ non diſtinguuntur à virtutibus moralibus & intellectualibus. *Sup. q. 58. ar. 3. & 3. i. 23 q. 1. ar. 4. q. 2. ad 4. & ver. q. 14. a 3. ad 9. & ver. q. 1. ar. 12. cor.*

¶ 2. Præterea, Virtutes Theologicæ dicuntur, quæ ordinant nos ad Deum. Sed inter intellectuales virtutes eſt aliqua, quæ ordinat nos ad Deum, ſcilicet ſapientia, quæ eſt de diuinis, vtpote cauſam altiſsimam conſiderans. Ergo virtutes Theologicæ ab intellectualibus virtutibus non diſtinguuntur.

¶ 3. Præterea, * Auguſt. in lib. de morib. Eccleſiæ manifeſtat in quatuor virtutibus cardinalibus, quod ſunt ordo amoris. Sed amor eſt charitas, quæ ponitur virtus Theologica. Ergo virtutes morales non diſtinguuntur à Theologicis. *l. 1. c. 15. tom. 1.*

SED contra, Id quod eſt ſupra naturam hominis, diſtinguitur ab eo quod eſt ſecundum naturam hominis. Sed virtutes Theologicæ ſunt ſuper naturam hominis, cui ſecundum naturam conueniunt virtutes intellectuales & morales, vt ex * ſupradictis patet. Ergo diſtinguuntur ab inuicem. *q. 58. a. 4. & 5.*

RESPONDEO dicendum, quod ſicut * ſupra dictum eſt, habitus ſpecie diſtinguuntur ſecundum formalem differentiam obiectorum: Obiectum autem Theologicarum virtutum eſt ipſe Deus, qui eſt vlti- *q. 54. a. 2.*

Digitized by Google

eſſe, niſi duæ virtutes theologicæ: vna, quæ perficiat intellectum: alia, quæ perficiat voluntatem.

SED contra eſt, quod Apoſt. dicit 1. Cor. 13. Nunc autem manent, fides, ſpes, charitas, tria hæc.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut * ſupra dictum eſt, virtutes theologicæ hoc modo ordinant hominem ad beatitudinem ſupernaturalem, ſicut per naturalem inclinationem ordinatur homo in finem ſibi connaturalem. Hoc autem contingit ſecundum duo. Primo quidem, ſecundum rationem, vel intellectum, in quantum continet prima principia vniuerſalia cognita nobis per naturale lumen intellectus, ex quibus procedit ratio tam in ſpeculandis, quam in agendis. Secundo, per rectitudinem voluntatis naturaliter tendentis in bonum rationis. Sed hæc duo deficiunt ab ordine beatitudinis ſupernaturalis, ſecundum illud 1. ad Cor. 2. Oculus non vidit, & auris non audiuit, & in cor hominis non aſcendit, quæ præparauit Deus diligentibus ſe. Vnde oportuit quod quantum ad vtrumque aliquid homini ſupernaturaliter adderetur, ad ordinandum ipſum in finem ſupernaturalem. Et primo quidem quantum ad intellectum, adduntur homini quædam principia ſupernaturalia, quæ diuino lumine capiuntur: & hæc ſunt credibilia, de quibus eſt fides. Secundo vero eſt voluntas, quæ ordinatur in illum finem: & quantum ad motum intentionis in ipſum tendentem, ſicut in id, quod eſt poſsibile conſequi, quod pertinet ad ſpem: & quantum ad vnionem quandam ſpiritualem, per quam quodammodo transformatur in illum finem, quod fit per charitatem. Appetitus enim vniuſcuiuſque rei naturaliter mouetur, & tendit in finem ſibi connaturalem: & iſte motus prouenit ex quadam conformitate rei ad ſuum finem.

ar. 1. huius quaeſt.

Ad primum ergo dicendum, quod intellectus indiget ſpeciebus intelligibilibus, per quas intelligat: & ideo oportet, quod in eo ponatur aliquis habitus naturalis ſuperadditus potentiæ. Sed ipſa natura voluntatis ſufficit ad naturalem ordinem in finem, ſiue quantum ad intentionem finis, ſiue quantum ad conformitatem ad ipſum. Sed in ordine ad ea, quæ ſupra naturam ſunt, ad nihil horum ſufficit natura potentiæ: & ideo oportet fieri ſuperadditionem habitus ſupernaturalis quantum ad vtrumque.

Ad ſecundum dicendum, quod fides, & ſpes imperfectionem quamdam important: quia fides eſt de his, quæ non videntur, & ſpes de his, quæ non habentur: vnde habere ſpem, & fidem de his, quæ ſubduntur

Digitized by Google

tur humanæ poteſtati, deficit à ratione virtutis. Sed habere fidem, & ſpem de his, quæ ſunt ſupra facultatem naturæ humanæ, excedit omnem virtutem homini proportionatam, ſecundum illud 1. ad Cor. 1. Quod infirmum eſt Dei, fortius eſt hominibus.

Ad tertium dicendum, quod ad appetitum duo pertinent, ſcilicet motus in finem, & conformatio ad finem per amorem. Et ſic oportet, quod in appetitu humano duæ virtutes theologicæ ponantur, ſcilicet ſpes, & charitas.

330 Art. 4. *Vtrum fides ſit prior ſpe, & ſpes charitate?*

2.2.q.4. a.7.&q. 17.ar.7. & 8.&3. d.3.q.2. a.1.1. & a.5.et ver.q.4. art.3.

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod non ſit hic ordo theologicarum virtutum, quod fides ſit prior ſpe, & ſpes prior charitate. Radix enim eſt prior eo, quod eſt ex radice. Sed charitas eſt radix omnium virtutum, ſecundum illud ad Epheſ. 3. In charitate radicati, & fundati. Ergo charitas eſt prior aliis.

* lib.1.c 37. à medio illius tom.3.

¶ 2. Præterea, Aug. dicit in 1. de doct. Chriſt.* Non poteſt aliquis diligere quod eſſe non crediderit: porro ſi credit, & diligit benè agendo, efficit vt etiam ſperet. Ergo videtur quod fides præcedat charitatem, & charitas ſpem.

* q.25. a.2.

† q.40.

¶ 3. Præterea, Amor eſt principium omnis affectionis, vt ſupra dictum eſt *. Sed ſpes nominat quamdam affectionem: eſt enim quædam paſsio, vt ſupra dictum eſt †. Ergo charitas, quæ eſt amor, eſt prior ſpe.

SED contra eſt ordo, quo Apoſtolus iſta enumerat dicens: Nunc autem manent fides, ſpes, & charitas.

RESPONDEO dicendum, quod duplex eſt ordo, ſcilicet generationis, & perfectionis. Ordine quidem generationis, quo materia eſt prior forma, & imperfectum perfecto: in vno, & eodem fides præcedit ſpem, & ſpes charitatem ſecundum actus: nam habitus ſimul infunduntur. Non enim poteſt in aliquid motus appetitiuus tendere, vel ſperando, vel amando, niſi quod eſt apprehenſum ſenſu, aut intellectu: per fidem autem apprehendit intellectus ea, quæ ſperat, & amat. Vnde oportet quod ordine generationis fides præcedat ſpem, & charitatem. Similiter autem ex hoc homo aliquid amat, quod apprehendit illud vt bonum ſuum: per hoc autem quod homo ab aliquo ſperat ſe bonum conſequi poſſe, reputat ipſum, in quo ſpem habet, quoddam bonum ſuum. Vnde ex hoc ipſo quod homo ſperat de aliquo, procedit ad amandum ipſum: & ſic ordine generationis ſecundum actus ſpes præcedit charitatem. Ordine vero perfectionis charitas præcedit fidem, & ſpem: eo quod tam fides, quam

quam ſpes per charitatem formatur, & perfectionem virtutis acquirit. Sic enim charitas eſt mater omnium virtutum, & radix, in quantum eſt omnium virtutum forma, vt infra dicetur*. q.65.a.2. & 2.2.q. 23.a.8.

¶ Et per hoc patet reſponſio ad Primum.

Ad ſecundum dicendum, quod Aug. loquitur de ſpe, qua quis ſperat ex meritis jam habitis ſe ad beatitudinem peruenturum: quod eſt ſpei formatæ, quæ ſequitur charitatem. Poteſt autem aliquis ſperare antequam habeat charitatem, non ex meritis, quæ jam habet: ſed quæ ſperat ſe habiturum.

Ad tertium dicendum, quod ſicut ſupra dictum eſt*, q.40.a.7. cum de paſſionibus ageretur, ſpes reſpicit duo. Vnum quidem ſicut principale obiectum, ſcilicet bonum, quod ſperatur: & reſpectu huius ſemper amor præcedit ſpem. Nunquam enim ſperatur aliquod bonum, niſi deſideratum, & amatum. Reſpicit etiam ſpes illum, à quo ſe ſperat poſſe conſequi bonum: & reſpectu huius primo quidem ſpes præcedit amorem, quamuis poſtea ex ipſo amore ſpes augeatur: per hoc enim quod aliquis reputat per aliquem ſe poſſe conſequi aliquod bonum, incipit amare ipſum: & ex hoc ipſo, quod ipſum amat, poſtea fortius de eo ſperat.

QVAESTIO LXIII.

De cauſa virtutum, in quatuor articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de cauſa virtutum.

ET CIRCA hoc quæruntur quatuor. 331

¶ Primo, vtrum virtus ſit in nobis à natura? ſup.q.51. a.1.& 2.

¶ Secundo, vtrum aliqua virtus cauſetur in nobis ex aſſuetudine operum? 2.q.47.

¶ Tertio, vtrum aliquæ virtutes morales ſint in nobis per infuſionem? ar.15.& 3.d.33.q. 1.ar.2.

¶ Quarto, vtrum virtus, quam acquirimus ex aſſuetudine operum, ſit eiuſdem ſpeciei cum virtute infuſa? 1.& 2.ver. q.1.ar. & Gal.5. lec.6. & 2.Eth. lec.1.co.2.

Art. 1. *Vtrum virtus inſit nobis à natura?*

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod virtus ſit in nobis à natura. Dicit enim Dama. in 3. lib.* Naturales ſunt virtutes, & æqualiter inſunt omnibus. Et Antonius dicit in ſermone ad Monachos, ſi naturam voluntas mutauerit, peruerſitas eſt. Conditio ſeruetur, & virtus eſt. Et Matth. 4. ſuper illud, Circuibat Ieſus, &c. dicit gloſſ. †, Docet naturales virtutes, ſcilicet juſtitiam, caſtitatem, humilitatem, quas naturaliter habet homo. *Orth.fid. c.14. nō procul à fine. † Gloſſ. ordi. ibi.

¶ 2. Præterea, Bonum virtutis eſt ſecundum rationem eſſe, vt ex dictis patet *. Sed id quod eſt ſecundum rationem, eſt homini naturale, cum ratio ſit hominis natura. Ergo virtus ineſt homini à natura.

* q. 55. a. 4. ad 2.

¶ 3. Præterea, Illud dicitur eſſe nobis naturale, quod nobis à natiuitate ineſt. Sed virtutes quibuſdam à natiuitate inſunt. Dicitur enim Iob 31. Ab infantia creuit mecum miſeratio, & de vtero egreſſa eſt mecum. Ergo virtus ineſt homini à natura.

SED contra id, quod ineſt homini à natura, eſt omnibus homibibus commune, & non tollitur per peccatum: quia etiam in dæmonibus bona naturalia manent, vt Dion *dicit in 4. c. de diu. nom. Sed virtus non ineſt omnibus hominibus, & abiicitur per peccatum. Ergo non ineſt homini à natura.

* c. 4. p. 4. paulo à medio.

RESPONDEO dicendum, quod circa formas corporales aliqui dixerunt, quod ſunt totaliter ab intrinſeco, ſicut ponentes latitationem formarum. Aliqui vero, quod totaliter ſint ab extrinſeco, ſicut ponentes formas corporales eſſe ab aliqua cauſa ſeparata. Aliqui vero, quod partim ſint ab intrinſeco, in quantum ſcilicet præexiſtunt in materia in potentia: & partim ab extrinſeco, in quantum ſcilicet reducuntur ad actum per agens. Ita etiam circa ſcientias, & virtutes aliqui quidem poſuerunt eas totaliter eſſe ab intrinſeco: ita ſcilicet quod omnes virtutes, & ſcientiæ naturaliter præexiſtunt in anima. Sed per diſciplinam, & exercitium impedimenta ſcientiæ, & virtutis tolluntur, quæ adueniunt animæ ex corporis grauitate: ſicut cum ferrum clarificatur per limationem. Et hæc fuit opinio Platonicorum. Alij vero dixerunt, quod ſunt totaliter ab extrinſeco, id eſt, ex influentia intelligentiæ agentis, vt ponit Auic. Alij vero dixerunt, quod ſecundum aptitudinem, ſcientiæ, & virtutes ſunt in nobis à natura: non autem ſecundum perfectionem, vt Philoſ. dicit in 2. Ethic. * & hoc verius eſt. Ad cuius manifeſtationem oportet conſiderare, quod aliquid dicitur alicui homini naturale dupliciter. Vno modo ex natura ſpeciei. Alio modo ex natura indiuidui. Et quia vnumquodque habet ſpeciem ſecundum ſuam formam, indiuiduatur vero ſecundum materiam, forma vero hominis eſt anima rationalis, materia vero corpus: ideo id quod conuenit homini ſecundum animam rationalem, eſt ei naturale ſecundum rationem ſpeciei: id vero quod eſt ei naturale ſecundum determinatam corporis complexionem, eſt ei naturale ſecundum naturã indiuidui. Quod enim eſt naturale homini ex parte corporis ſecũdum ſpeciem, quodam

* circa lib. prin. to. 5.

Digitized by Google

quodammodo refertur ad animam, in quantum ſcilicet tale corpus eſt tali animæ proportionatum. Vtroque autem modo virtus eſt homini naturalis ſecundum quamdam inchoationem. Secundum quidem naturam ſpeciei, in quantum in ratione hominis inſunt naturaliter quædam principia naturaliter cognita, tam ſcibilium, quam agendorum, quæ ſunt quædam ſeminaria intellectualium virtutum, & moralium: & in quantum in voluntate ineſt quidam naturalis appetitus boni, quod eſt ſecundum rationem. Secundum vero naturam indiuidui, in quantum ex corporis diſpoſitione aliqui ſunt diſpoſiti, vel melius, vel peius ad quaſdam virtutes: prout ſcilicet vires quædam ſenſitiuæ actus ſunt quarumdam partium corporis: ex quarum diſpoſitione adiuuantur, vel impediuntur huiuſmodi vires in ſuis actibus; & per conſequens vires rationales, quibus huiuſmodi ſenſitiuę vires deſeruiunt. Et ſecundum hoc vnus homo habet naturalem aptitudinem ad ſcientiam: alius ad fortitudinem: alius ad temperantiam. Et his modis tam virtutes intellectuales, quam morales ſecundum quamdam aptitudinis inchoationem ſunt in nobis à natura. Non autem conſummatio earum: quia natura determinatur ad vnum: conſummatio autem huiuſmodi virtutum non eſt ſecundum vnum modum actionis, ſed diuerſimodè ſecundum diuerſas materias, in quibus virtutes operantur, & ſecundum diuerſas circumſtantias. Sic ergo patet, quod virtutes in nobis ſunt à natura ſecundum aptitudinem, & inchoationem: non autem ſecundum perfectionem: præter virtutes theologicas, quæ ſunt totaliter ab extrinſeco.

Et per hoc patet reſponſio ad obiecta. Nam primæ duæ rationes procedunt ſecundum quod ſeminaria virtutum inſunt nobis à natura, in quantum rationales ſumus. Tertia vero ratio procedit ſecundum quod ex naturali diſpoſitione corporis, quam habet ex natiuitate, vnus habet aptitudinem ad miſerendum, alius ad temperate viuendum, alius ad aliam virtutem.

332 *Sup. q. 51 a. 2. & 3. & inf. q. 65. art. 2. cor & q. 92. art. 1. ad 1. & 2. diſ. 44. q 2. ar. 1. ad 6. & 3. d. 33. q. 1. ar. 2. q. 2. & ver. q. 1. ar. 9.*

Art. 2. *Vtrum aliqua virtus cauſetur in nobis ex aſſuetudine operum?*

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod virtutes in nobis cauſari non poſsint ex aſſuetudine operum: quia ſuper illud Romanorum 14. Omne quod non eſt ex fide, peccatum eſt, dicit gloſſ. Aug.* Omnis infidelium vita peccatum eſt; & nihil eſt bonum ſine ſummo bono: vbi deeſt cognitio veritatis falſa eſt virtus etiam in optimis moribus. Sed fides non poteſt

** in l. ſet. quæ ſunt ex Aug. decerptæ, c 106. l. 3.*

poteſt acquiri ex operibus, ſed cauſatur in nobis à Deo, ſecundum illud ad Epheſ. ſecundo, Gratia eſtis ſaluati per fidem. Ergo nulla virtus poteſt in nobis acquiri ex aſſuetudine operum.

¶ 2. Præterea, Peccatum cum contrarietur virtuti, non compatitur ſecum virtutem. Sed homo non poteſt vitare peccatum, niſi per gratiam Dei: ſecundum illud Sap. 8. Didici quod non poſſum eſſe aliter continens, niſi Deus dederit. Ergo nec virtutes aliquæ poſſunt in nobis cauſari ex aſſuetudine operum, ſed ſolum dono Dei.

¶ 3. Præterea, Actus qui ſunt ſine virtute, deficiunt à perfectione virtutis. Sed effectus non poteſt eſſe perfectior cauſa. Ergo virtus non poteſt cauſari ex actibus præcedentibus virtutem.

c. 4. p. 4. SED contra eſt, quod Dion. * dicit 4. cap. de diu. nom. quod bonum eſt virtuoſius quam malum. Sed ex malis actibus cauſantur habitus vitiorum. Ergo multo magis ex bonis actibus poſſunt cauſari habitus virtutum.

RESPONDEO dicendum, quod de generatione habituum ex actibus in generali ſupra dictum eſt*. Nunc autem ſpecialiter quantum ad virtutem conſiderandum eſt, quod ſicut ſupra dictum eſt, virtus hominis perficit ipſum ab bonum. Cum autem ratio boni conſiſtat in modo, ſpecie, & ordine (vt Aug. dicit * in lib. de natura boni) ſiue in numero, pondere, & menſura, vt dicitur Sap. 11. oportet quod bonum hominis ſecundum aliquam regulam conſideretur. Quæ quidem eſt duplex, vt ſupra dictum eſt *, ſcilicet ratio humana, & lex diuina. Et quia lex diuina eſt ſuperior regula, ideo ad plura ſe extendit: ita quod quidquid regulatur ratione humana, regulatur etiam lege diuina, ſed non conuertitur. Virtus igitur hominis ordinata ad bonum, quod modificatur ſecundum regulam rationis humanæ: poteſt ex actibus humanis cauſari, in quantum huiuſmodi actus procedunt à ratione, ſub cuius poteſtate & regula tale bonum conſiſtit. Virtus vero ordinans hominem ad bonum, ſecundum quod modificatur per legem diuinam, & non per rationem humanam: non poteſt cauſari per actus humanos, quorum principium eſt ratio; ſed cauſatur ſolum in nobis per operationem diuinam. Et ideo huiuſmodi virtutem diffiniens * Auguſtinus poſuit in diffinitione virtutis: Quam Deus in nobis ſine nobis operatur. Et de huiuſmodi etiam virtute PRIMA ratio procedit.

Marginal notes: q. 51. a. 2. & 3. et q. 55. a. 4. — li. de natura boni, c. 3. & 4. tom. 6. — * q. 19 a. 4. — * lib. 2. de lib. arb. c. 18. & 19. tom. 1. & retr. c. in Pſa. 118. tom. 8.

Ad ſecundum dicendum, quod virtus diuinitus infuſa,

infuſa, maximè ſi in ſua perfectione conſideretur, non compatitur ſecum aliquod peccatum mortale. Sed virtus humanitus acquiſita, poteſt ſecum compati aliquem actum peccati, etiam mortalis: quia vſus habitus in nobis eſt noſtræ voluntati ſubiectus, vt ſupra dictum eſt *. Non autem per vnum actum peccati corrumpitur habitus virtutis acquiſitæ. Habitui enim non contrariatur directè actus, ſed habitus. Et ideo licet ſine gratia homo non poſsit peccatum mortale vitare, ita quod nunquam peccet mortaliter: non tamen impeditur quin poſsit habitum virtutis acquirere, per quam à malis operibus abſtineat, vt in pluribus, & præcipuè ab his quæ ſunt valde rationi contraria. Sunt etiam quædam peccata mortalia, quæ homo ſine gratia nullo modo poteſt vitare, quæ ſcilicet directè opponuntur virtutibus theologicis, quæ ex dono gratiæ ſunt in nobis: hoc tamen infra manifeſtius fiet.

q.44.a.3 in arg. Sed contra.

Ad tertium dicendum, quod ſicut dictum eſt *, virtutum acquiſitarum præexiſtunt in nobis quædam ſemina, ſiue principia ſecundum naturam: quæ quidem principia ſunt nobiliora virtutibus eorum virtute acquiſitis: ſicut intellectus principiorum ſpeculabilium eſt nobilior ſcientia concluſionum: & naturalis rectitudo rationis eſt nobilior rectificatione appetitus, quæ fit per participationem rationis, quæ quidem rectificatio pertinet ad virtutem moralem. Sic igitur actus humani in quantum procedunt ex altioribus principiis, poſſunt cauſare virtutes acquiſitas humanas.

a.1. huius q. & q.51.a.1.

Art. 3. *Vtrum aliqua virtutes morales ſint in nobis per infuſionem?* 333

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod præter virtutes theologicas non ſint aliæ virtutes nobis infuſæ à Deo. Ea enim, quæ poſſunt fieri à cauſis ſecundis, non fiunt immediate à Deo, niſi fortè aliquando miraculosè: quia vt Dionyſius dicit, Lex diuinitatis eſt vltima per media adducere. Sed virtutes intellectuales & morales poſſunt in nobis cauſari per noſtros actus, vt dictum eſt *. Non ergo conuenienter cauſantur in nobis per infuſionem.

¶ 2. Præterea, In operibus Dei multo minus eſt aliquid ſuperfluum quam in operibus naturæ. Sed ad ordinandum nos in bonum ſupernaturale ſufficiunt virtutes theologicæ. Ergo non ſunt aliæ virtutes ſupernaturales, quas oporteat in nobis cauſari à Deo.

*Sup.q.51. a.1.& q. 55.ar.4. ad 6.& inf.q.65. a.2.& 3. d.33.q.1. ar.2.q.3. & 4.d.ſi in 17.q.1 a.1.q.1. cor.& ver.q.1. ar.10. *ar.præ*

¶ 3. Præ

¶ 3. Præterea, Natura non facit per duo quod poteſt facere per vnum, & multo minus Deus. Sed Deus inſeruit animæ noſtræ ſemina virtutum, vt dicit gloſ. Hebr. 1. Ergo non oportet quod alias virtutes in nobis per infuſionem cauſet.

SED contra eſt, quod dicitur Sap. 8. Sobrietatem & juſtitiam docet, prudentiam & virtutem.

RESPONDEO dicendum, quod oportet effectus eſſe ſuis cauſis & principiis proportionatos. Omnes autem virtutes tam intellectuales quam morales, quæ ex noſtris actibus acquiruntur, procedunt ex quibuſdam naturalibus principiis in nobis præexiſtentibus (vt ſupra dictum eſt *) loco quorum naturalium principiorum conferuntur nobis à Deo virtutes theologicæ, quibus ordinamur ad finem ſupernaturalem, ſicut ſupra dictum eſt *. Vnde oportet, quod his etiam virtutibus theologicis proportionaliter reſpondeant alij habitus diuinitus cauſati in nobis, qui ſic ſe habeant ad virtutes theologicas, ſicut ſe habent virtutes morales & intellectuales ad principia naturalia virtutum.

ar. 1. huius q. & q. 51. a. 1. & q. 62. a. 3.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquæ quidem virtutes morales & intellectuales poſſunt cauſari in nobis ex noſtris actibus; tamen illæ non ſunt proportionatæ virtutibus theologicis: & ideo oportet alias eis proportionatas immediatè à Deo cauſari.

Ad ſecundum dicendum, quod virtutes theologicæ ſufficienter nos ordinant in finem ſupernaturalem, ſecundum quamdam inchoationem, quantum ſcilicet ad ipſum Deum immediatè Sed oportet quod per alias virtutes infuſas perficiatur anima circa alias res, in ordine tamen ad Deum.

Ad tertium dicendum, quod virtus illorum principiorum naturaliter inditorum non ſe extendit vltra proportionem naturæ: & ideo in ordine ad finem
334 ſupernaturalem indiget homo perfici per alia principia ſuperaddita.

3. d. 33. q. 1. a. 2. q. 4 & 4. d. 14 q. 1. a. 2. ad 4. & d. 50. q. 1. a. 1. ad 4. & ver. q. 1. ar 10. ad 7. 8. & 9. & q. 5. a. 4. cor.

Art. 4. *Vtrum virtus, quam acquirimus ex operum aſſuetudine, ſit eiuſdem ſpeciei cum virtute infuſa?*

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod virtutes infuſæ non ſint alterius ſpeciei à virtutibus acquiſitis. Virtus enim acquiſita, & virtus infuſa ſecundum prædicta non videntur differre, niſi ſecundum ordinem ad vltimum finem. Sed habitus & actus humani non recipiunt ſpeciem ab vltimo fine, ſed à proximo. Non ergo virtutes morales, vel intellectuales infuſæ differunt ſpeciè ad acquiſitis.

Digitized by Google

¶ 2. Præterea, Habitus per actus cognoſcuntur. Sed idem eſt actus temperantiæ infuſæ & acquiſitæ, ſcilicet moderari concupiſcentias tactus. Ergo non differunt ſpecie.

¶ 3. Præterea, Virtus acquiſita, & virtus infuſa differunt ſecundum illud quod eſt immediatè à Deo factum, & à creatura. Sed idem eſt ſpecie homo, quem Deus formauit, & quem generat natura: & oculus, quem cæco nato dedit, & quem virtus formatiua cauſat. Ergo videtur quod eſt eadem ſpecie virtus acquiſita & infuſa.

SED contra, Quælibet differentia in diffinitione poſita mutata diuerſificat ſpeciem. Sed in diffinitione virtutis infuſæ ponitur, Quam Deus in nobis ſine nobis operatur, vt ſupra dictum eſt *. Ergo virtus acquiſita, cui hoc non conuenit, non eſt eiuſdem ſpeciei cum infuſa. *q. 55. a. 4.*

RESPONDEO dicendum, quod dupliciter habitus diſtinguuntur ſpecie. Vno modo, ſicut prædictum eſt *, ſecundum ſpeciales, & formales rationes obiectorum. Obiectum autem virtutis cuiuſlibet eſt bonum conſideratum in materia propria: ſicut temperantiæ obiectum eſt bonum delectabile in concupiſcentiis tactus. Cuius quidem obiecti formalis ratio eſt à ratione, quæ inſtituit modum in his concupiſcentiis. Materiale autem eſt id, quod eſt ex parte concupiſcentiarum. Manifeſtum eſt autem, quod alterius rationis eſt modus, qui imponitur in huiuſmodi concupiſcentiis ſecundum regulam rationis humanæ, & ſecundum regulam diuinam. Pata in ſumptione ciborum ratione humana modus ſtatuitur, vt non noceat valetudini corporis, nec impediat rationis actum. Secundum autem regulam legis diuinæ requiritur, quod homo caſtiget corpus ſuum, & in ſeruitutem redigat per abſtinentiam cibi & potus, & aliorum huiuſmodi. Vnde manifeſtum eſt, quod temperantia infuſa & acquiſita differunt ſpecie: & eadem ratio eſt de aliis virtutibus. Alio modo habitus diſtinguuntur ſpecie ſecundum ea, ad quæ ordinantur. Non enim eſt eadem ſpecie ſanitas hominis & equi, propter diuerſas naturas ad quas ordinantur. Et eodem modo dicit Philoſophus in 3. Politic. * quod diuerſæ ſunt virtutes ciuium, ſecundum quod bene ſe habent ad diuerſas politias. Et per hunc etiam modum differunt ſpecie virtutes morales infuſæ, per quas homines bene ſe habent in ordine ad hoc, quod ſint ciues ſanctorum, & domeſtici Dei; & aliæ virtutes acquiſitæ, ſecundum *q. 54. a. 2.* *ex cap 3. habetur, tom. 5.*

dum quas homo ſe bene habet in ordine ad res humanas.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus infuſa & acquiſita non ſolum differunt ſecundum ordinem ad vltimum finem, ſed etiam ſecundum ordinem ad propria obiecta, vt dictum eſt *.

In corp. art.

Ad ſecundum dicendum, quod alia ratione modificat concupiſcentias delectabilium tactus temperantia acquiſita, & temperantia infuſa, vt dictum eſt * : vnde non habent eumdem actum.

In corp. art.

Ad tertium dicendum, quod oculum cæci nati Deus fecit ad eumdem actum, ad quem formantur alij oculi ſecundum naturam : & ideo fuit eiuſdem ſpeciei. Et eadem ratio eſſet, ſi Deus vellet miraculoſe cauſare in homine virtutes, quales acquiruntur ex actibus: ſed ita non eſt in propoſito, vt dictum eſt *.

In corp. art.

QVAESTIO LXIV.

De medio virtutum, in quatuor articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de proprietatibus virtutum. Et primo quidem de medio virtutum. Secundo, de connexione virtutum. Tertio, de æqualitate earum. Quarto, de ipſarum duratione.

CIRCA primum quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum virtutes morales ſint in medio?

¶ Secundo, vtrum medium virtutis ſit medium rei, vel rationis?

335 ¶ Tertio, vtrum intellectuales virtutes conſiſtant in medio?

¶ Quarto, vtrum virtutes Theologicæ conſiſtant in medio?

Inf. ar. 4. ad 1. & 4. & 2. 2. q. 17. art. 5. ad 2. & q. 92. art. 1. cor. & 3 d 33. q. 1. ar. 3. q. 1. & ver. q. 1. art. 13. & 2. Eth. lec. 7. col. 2. fin.

Art. I. *Vtrum virtutes morales ſint in medio?*

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod virtus moralis non conſiſtat in medio. Vltimum enim repugnat medij rationi. Sed de ratione virtutis eſt vltimum. Dicitur enim in 1. de cœlo *, quod virtus eſt vltimum potentiæ. Ergo virtus moralis non conſiſtit in medio.

¶ 2. Præterea, Illud quod eſt maximum, non eſt medium. Sed quædam virtutes morales tendunt in aliquod maximum : ſicut magnanimitas eſt circa maximos honores, & magnificentia circa maximos ſumptus, vt dicitur in 4. Ethic. * Ergo non omnis virtus moralis eſt in medio.

** l. 1. tex. 116. to. 2*
** c. 2. & 3. tom. 5.*

¶ 3. Præterea, Si de ratione virtutis moralis ſit in medio eſſe, oportet quod virtus moralis non perficiatur,

ciatur, ſed magis corrumpatur per hoc quod tendit ad extremum. Sed quædam virtutes morales perficiuntur per hoc, quod tendunt ad extremum: ſicut virginitas, quæ abſtinet ab omni delectabili venereo, & ſic tenet extremum, & eſt perfectiſsima caſtitas: & dare omnia pauperibus eſt perfectiſsima miſericordia, vel liberalitas. Ergo videtur, quod non ſit de ratione virtutis moralis eſſe in medio.

SED contra eſt, quod Philoſoph. dicit in 2. Eth. * quod virtus moralis eſt habitus electiuus in medietate exiſtens. *c.6. poſt me. to. 5.*

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ex * ſupra dictis patet, virtus de ſui ratione ordinat hominem ad bonum. Moralis autem virtus propriè eſt perfectiua appetitiuæ partis animæ circa aliquam determinatam materiam. Menſura autem & regula appetitiui motus circa appetibilia eſt ipſa ratio. Bonum autem cuiuſlibet menſurati & regulati conſiſtit in hoc, quod conformetur ſuæ regulæ: ſicut bonum in artificiatis eſt, vt ſequatur regulam artis. Malum autem per conſequens in huiuſmodi eſt per hoc, quod aliquid diſcordat à ſua regula vel menſura. Quod quidem contingit vel per hoc quod ſuperexcedit menſuram, vel per hoc quod deficit ab ea: ſicut manifeſtè apparet in omnibus regulatis & menſuratis. Et ideo patet, quod bonum virtutis moralis conſiſtit in adæquatione ad menſuram rationis. Manifeſtum eſt autem, quod inter exceſſum & defectum medium eſt æqualitas ſiue conformitas. Vnde manifeſtè apparet, quod virtus moralis in medio conſiſtit. *q. 55. a. 3.*

Ad primum ergo dicendum, quod virtus moralis bonitatem habet ex regula rationis: pro materia autem habet paſsiones vel operationes. Si ergo comparetur virtus moralis ad rationem, ſic ſecundum id quod rationis eſt, habet rationem extremi vnius, quod eſt conformitas. Exceſſus vero & defectus habet rationem alterius extremi, quod eſt difformitas. Si vero conſideretur virtus moralis ſecundum ſuam materiam, ſic habet rationem medij, in quantum paſſionem reducit ad regulam rationis. Vnde Philoſ. dicit in 2. Ethic. * quod virtus ſecundum ſubſtantiam medietas eſt, in quantum regula virtutis ponitur circa propriam materiam: ſecundum optimum autem & bene, eſt extremitas, ſcilicet ſecundum conformitatem rationis. *c.6. poſt me. to. 5.*

Ad ſecundum dicendum, quod medium & extrema conſiderantur in actionibus & paſsionibus ſecundum diuerſas circumſtantias: vnde nihil prohibet

in

Digitized by Google

in aliqua virtute eſſe extremum ſecundum vnam circumſtantiam; quod tamen eſt medium ſecundum alias circumſtantias per conformitatem ad rationem. Et ſic eſt in magnificentia & magnanimitate. Nam ſi conſideretur quãtitas abſoluta eius, in quod tendit magnificus & magnanimus, dicetur extremum & maximum. Sed ſi conſideretur hoc ipſum per comparationem ad alias circumſtantias, ſic habet rationem medij: quia in hoc maximè tendunt huiuſmodi virtutes ſecundum regulam rationis, id eſt, vbi oportet, & quando oportet, & ropter quod oportet. Exceſſus autem ſi in hoc maximum tendatur, quando non oportet, vel vbi non oportet, vel propter quod non oportet: defectus autem eſt, ſi non tendatur in hoc maximum vbi oportet, & quando oportet. Et hoc eſt quod Philoſ. dicit in 4. Ethic.* quod magnanimus eſt quidem magnitudine extremus, eo autem quod vt oportet, medius.

c. 7. paulo a princ. tom. 5.

Ad tertium dicendum, quod eadem ratio eſt de virginitate & paupertate, quæ eſt de magnanimitate. Abſtinet enim virginitas ab omnibus venereis, & paupertas ab omnibus diuitiis, propter quod oportet, & ſecundum quod oportet, id eſt ſecundum mandatum Dei, & propter vitam æternam. Si autem hoc fiat ſecundum quod non oportet, id eſt, ſecundum aliquam ſuperſtitionem illicitam, vel etiam propter inanem gloriam, erit ſuperfluum. Si autem non fiat quando oportet, vel ſecundum quod oportet, eſt vitium per defectum, vt patet in tranſgredientibus votum virginitatis, vel paupertatis.

336

2.2.q.58. art.10. & 3. d. 33. q.1.art.3. q.2.& 4. d.15 q.1. art.1.q.2. & ma.:.q. 13.art.2. cor. & ver.q.1. art.13.ad 11.:1.13. & 17.& quol. 16. art.10.

Art. 2. *Vtrum medium virtutis moralis ſit medium rei, vel rationis?*

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod medium virtutis moralis non ſit medium rationis, ſed medium rei. Bonum enim virtutis moralis conſiſtit in hoc, quod eſt in medio. Bonum autem, vt dicitur in 6.* Metaph. eſt in rebus ipſis. Ergo medium virtutis moralis eſt medium rei.

¶ 2. Præterea, Ratio eſt vis apprehenſiua. Sed virtus moralis non conſiſtit in medio apprehenſionum, ſed magis in medio operationum & paſſionum. Ergo medium virtutis moralis non eſt medium rationis, ſed medium rei.

¶ 3. Præterea, Medium, quod accipitur ſecundum proportionem arithmeticam, vel geometricam, eſt medium rei. Sed tale eſt medium iuſtitiæ, vt dicitur in 5.† Ethic. Ergo medium virtutis moralis non eſt medium rationis, ſed rei.

** tex. 8. tom. 3.*
† t. 3. & 4.
** 6.6.to.5.*

SED contra eſt, quod Philoſophus dicit in 2. Ethic.

thicorum, quod virtus moralis in medio conſiſtit quo ad nos, determinata ratione.

RESPONDEO dicendum, quod medium rationis dupliciter poteſt intelligi. Vno modo ſecundum quod medium in ipſo actu rationis exiſtit: quaſi ipſe actus rationis ad medium reducatur. Et ſic quia virtus moralis non perficit actum rationis, ſed actum virtutis appetitiuæ: medium virtutis moralis non eſt medium rationis. Alio modo poteſt dici medium rationis id quod à ratione ponitur in aliqua materia. Et ſic omne medium virtutis moralis eſt medium rationis: quia ſicut * dictum eſt, virtus moralis dicitur *ar. præc.*
conſiſtere in medio per conformitatem ad rationem rectam. Sed quandoque contingit, quod medium rationis eſt etiam medium rei; & tunc oportet quod virtutis moralis medium ſit medium rei, ſicut eſt in iuſtitia. Quandoque autem medium rationis non eſt medium rei, ſed accipitur per comparationem ad nos: & ſic eſt medium in omnibus aliis virtutibus moralibus. Cuius ratio eſt, quia iuſtitia eſt circa operationes, quæ conſiſtunt in rebus exterioribus, in quibus rectum inſtitui debet ſimpliciter & ſecundum ſe, vt * *q.60.a.2.*
ſupra dictum eſt: & ideo medium rationis in iuſtitia eſt idem cum medio rei, in quantum ſcilicet iuſtitia dat vnicuique quod debet, & non plus nec minus. Aliæ vero virtutes morales conſiſtunt circa paſsiones interiores in quibus non poteſt rectum conſtitui eodem modo, propter hoc, quod homines diuerſimodè ſe habent ad paſsiones: & ideo oportet quod rectitudo rationis in paſsionibus inſtituatur per reſpectum ad nos, qui afficimur ſecundum paſsiones. Et per hoc patet reſponſio ab obiecta. Nam primæ duæ rationes procedunt de medio rationis, quod ſcilicet inuenitur in ipſo actu rationis. Tertia vero ratio procedit de medio iuſtitiæ. 337

Art. 3. *Vtrum virtutes intellectuales conſiſtant in medio?* *inf. ar.4. ad 1 & 2 & 3.d. 33.q.1. ar.3.q.3. & ver.q. 1.ar.13. co. & ad 5. & 19. & q.4. a.2.ad 7.*

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod virtutes intellectuales non conſiſtant in medio. Virtutes enim morales conſiſtunt in medio, in quantum conformantur regulæ rationis. Sed virtutes intellectuales ſunt in ipſa ratione: & ſic non videntur habere ſuperiorem regulam. Ergo virtutes intellectuales non conſiſtunt in medio.

¶ 2. Præterea, Medium virtutis moralis determinatur à virtute intellectuali. Dicitur enim in * 2. Ethicorum, quod virtus conſiſtit in medietate determinata ratione, prout ſapiens determinabit. Si igitur ** c.6.t.5.*

virtus

virtus intellectualis iterum conſiſtat in medio, oportet quod determinetur ſibi medium per aliquam aliam virtutem: & ſic proceditur in infinitum in virtutibus.

tex. 2. & 23. tom. 3. ¶ 3. Præterea, Medium propriè eſt inter contraria, vt patet per Philoſophum in 10.* Metaph. Sed in intellectu non videtur eſſe aliqua contrarietas, cum etiam ipſa contraria ſecundum quod ſunt in intellectu, non ſint contraria, ſed ſimul intelligantur: vt album & nigrum, & ſanum & ægrum. Ergo in intellectualibus virtutibus non eſt medium.

c. 3. & 4. to. 5. † c. p. 6. SED contra eſt, quod ars eſt virtus intellectualis, vt dicitur in 6.* Ethic. Et tamen artis eſt aliquod medium, vt dicitur in 2. Ethic. † Ergo etiam virtus intellectualis conſiſtit in medio.

ar. 1. huius q. † q. 36. art. 3. c. 2. t. 5. tex. 5. tom. 3. RESPONDEO dicendum, quod bonum alicuius rei conſiſtit in medio, ſecundum quod conformatur regulæ, vel menſuræ, quam contingit tranſcendere, & ab ea deficere, ſicut * dictum eſt. Virtus autem intellectualis ordinatur ad bonum ſicut & moralis, vt ſupra* dictum eſt: vnde ſecundum quod bonum virtutis intellectualis ſe habet ad menſurã, ſic ſe habet ad rationem medij. Bonum autem virtutis intellectualis eſt verum: ſpeculatiuæ quidem virtutis verum abſolute, vt in 6.* Ethic. dicitur: practicæ autem virtutis verum ſecundum conformitatem ad appetitum rectum. Verum autem intellectus noſtri abſolute conſideratum eſt ſicut menſuratum à re: res enim eſt menſura intellectus noſtri, vt dicitur in 10. * Meta. ex eo enim quod res eſt, vel non eſt, veritas eſt in opinione & in oratione. Sic igitur bonum virtutis intellectualis ſpeculatiuæ conſiſtit in quodam medio per conformitatem ad ipſam rem, ſecundum quod dicit eſſe quod eſt, vel non eſſe quod non eſt: in quo ratio veri conſiſtit. Exceſſus autem eſt ſecundum affirmationem falſam, per quam dicitur eſſe quod non eſt. Defectus autem accipitur ſecundum negationem falſam, per quam dicitur non eſſe quod eſt. Verum autem virtutis intellectualis practicæ comparatum quidem ad rem, habet rationem menſurati: & ſic eodem modo accipitur medium per conformitatem ad rem in virtutibus intellectualibus practicis, ſicut in ſpeculatiuis: ſed reſpectu appetitus habet rationem regulæ & menſuræ. Vnde idem medium, quod eſt virtutis moralis, etiam eſt ipſius prudentiæ, ſcilicet rectitudo rationis. Sed prudentiæ quidem eſt iſtud medium, vt regulantis & menſurantis: virtutis autem moralis, vt menſuratæ & regulatæ. Similiter exceſſus & defectus accipitur diuerſimode vtrobique.

Ad

Digitized by Google

Ad primum ergo dicendum, quod etiam virtus intellectualis habet ſuam menſuram, vt * dictum eſt: & per conformitatem ad ipſam accipitur in ipſa medium. *in co. ar.*

Ad ſecundum dicendum, quod non eſt neceſſe in infinitum procedere in virtutibus: quia menſura & regula intellectualis virtutis non eſt aliquod aliud genus virtutis, ſed ipſa res.

Ad tertium dicendum, quod ipſæ res contrariæ non habent contrarietatem in anima: quia vnum eſt ratio cognoſcendi alterum: & tamen in intellectu eſt contrarietas affirmationis & negationis, quæ ſunt contraria, vt dicitur in fine * Peri herm. Quamuis enim eſſe & non eſſe non ſint contraria, ſed contradictorie oppoſita, ſi conſiderentur ipſa ſignificata, prout ſunt in rebus, quia alterum eſt ens, & alterum eſt pure non ens: tamen ſi referantur ad actum animæ, vtrumque ponit aliquid eſſe. Vnde eſſe & non eſſe ſunt contradictoria: ſed opinio, qua opinamur, quod bonum eſt bonum, eſt contraria opinioni, qua opinamur quod bonum non eſt bonum: & inter huiuſmodi contraria medium eſt virtus intellectualis. *li. 2. Peri her. c. vlt. t. 1.*

Art. 4. Vtrum virtutes theologicæ conſiſtant in medio? 338

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod virtus theologica conſiſtat in medio. Bonum enim aliarum virtutum conſiſtit in medio. Sed virtus theologica excedit in bonitate alias virtutes. Ergo virtus theologica multo magis eſt in medio. *2. 2. q. 17. a. 5. ad 2. & 3. diſ. 33. q. 1. a. 3 q. 4. & ver. q. 1. ar. 13. co & ad 5. 19. a. 2 & q. 2. ad 10. & 13 & Ro. 12 le. 1. co. 4.*

¶ 2. Præterea, Medium virtutis moralis accipitur quidem ſecundum quod appetitus regulatur per rationem, intellectualis vero ſecundum quod intellectus noſter menſuratur à re. Sed virtus theologica & perficit intellectum & appetitum, vt * ſupra dictum eſt. Ergo etiam virtus theologica conſiſtit in medio. ** q. 62. art. 3.*

¶ 3. Præterea, Spes, quæ eſt virtus theologica, medium eſt inter deſperationem & præſumptionem: ſimiliter etiam fides incedit media inter contrarias hæreſes, vt * Boëtius dicit in libro de duabus naturis. Quod enim confitemur in Chriſto vnam perſonam & duas naturas, medium eſt inter hæreſim Neſtorij, qui dicit duas perſonas & duas naturas: & hæreſim Eutychis, qui dicit vnam perſonam & vnam naturam. Ergo virtus theologica conſiſtit in medio. ** non remote à principio, ſed clarius à medio li.*

SED contra, In omnibus, in quibus conſiſtit virtus in medio, contingit peccare per exceſſum, ſicut & per defectum. Sed circa Deum, qui eſt obiectum virtutis theologicæ, non contingit peccare per exceſſum: dicitur enim Eccl. 43. Benedicentes Deum exal

exaltate illum quantum poteſtis. Maior enim eſt, omni laude. Ergo virtus theologica non conſiſtit in medio.

ar 1 huius quaſt. RESPONDEO Dicendum, quod, ſicut * dictum eſt, medium virtutis accipitur per conformitatem ad ſuam regulam, vel menſuram, ſecundum quod contingit ipſam tranſcendere, vel ab ea deficere. Virtutis autem theologicæ duplex poteſt accipi menſura. Vna quidem: ſecundum ipſam rationem virtutis: & ſic menſura & regula virtutis theologicæ eſt ipſe Deus. Fides, enim noſtra regulatur ſecundum veritatem diuinam charitas autem ſecundum bonitatem eius ſpes autem ſecundum magnitudinem omnipotentiæ & pietatis eius. Et iſta eſt menſura excedens omnem humanam facultatem. Vnde nunquam poteſt homo tantum diligere Deum, quantum diligi debet: nec tantum credere, aut ſperare in ipſum, quantum debet. Vnde multo minus poteſt ibi eſſe exceſſus. Et ſic bonum talis virtutis non conſiſtit in medio, ſed tanto eſt melius, quanto magis acceditur ad ſummum. Alia vero regula, vel menſura virtutis theologicæ eſt ex parte noſtra: quia etſi non poſſumus ferri in Deum quantum debemus: debemus tamen ferri in ipſum credendo, ſperando, & amando: ſecundum menſuram noſtræ conditionis. Vnde per accidens poteſt in virtute theologica conſiderari medium & extrema ex parte noſtra.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum virtutum intellectualium & moralium conſiſtit in medio per conformitatem ad regulam, vel menſuram, quam tranſcendere contingit, quod non eſt in virtutibus theologicis, per ſe loquendo, vt * dictum eſt. *in co. ar.*

Ad ſecundum dicendum, quod virtutes morales & intellectuales perficiunt intellectum & appetitum noſtrum in ordine ad menſuram & regulam creatam. Virtutes autem theologicæ in ordine ad menſuram & regulam increatam. Vnde non eſt ſimilis ratio.

Ad tertium dicendum, quod ſpes eſt media inter præſumptionem & deſperationem ex parte noſtra: inquantum ſcilicet aliquis præſumere dicitur ex eo quod ſperat à Deo bonum, quod excedit ſuam conditionem, vel non ſperat quod ſecundum ſuam conditionem ſperare poſſet. Non autem poteſt eſſe ſuperabundantia ſpei ex parte Dei, cuius bonitas eſt infinita. Similiter etiam fides eſt media inter contrarias hæreſes, non per comparationem ad obiectum quod eſt Deus, cui non poteſt aliquis nimis credere: ſed inquantum ipſa opinio humana eſt media inter contrarias opiniones, vt ex * ſupradictis patet *art. 2. & 3. ad 3.*

QVAE

QVAESTIO LXV.

De connexione virtutum, in quinque articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de connexione virtutum.

CIRCA hoc quæruntur quinque,

¶ Primo, vtrum virtutes morales ſint adinuicem connexæ?

¶ Secundo, vtrum virtutes morales poſsint eſſe ſine charitate?

¶ Tertio, vtrum charitas poſsit eſſe ſine eis?

¶ Quarto, vtrum fides & ſpes poſsint eſſe ſine charitate?

¶ Quinto, vtrum charitas poſsit eſſe ſine eis?

Art. I. *Vtrum virtutes morales ſint adinuicem connexæ?* 339

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod virtutes morales non ſint ex neceſsitate connexæ. Virtutes enim morales quandoque cauſantur ex exercitio actuum, vt probatur in ſecundo * Ethicorum. Sed homo poteſt exercitari in actibus alicuius virtutis ſine hoc, quod exercitetur in actibus alterius virtutis. Ergo vna virtus moralis poteſt haberi ſine altera.

¶ 2. Præterea, Magnificentia & magnanimitas ſunt quædam virtutes morales. Sed aliquis poteſt habere alias virtutes morales ſine hoc, quod habeat magnificentiam & magnanimitatem. Dicit enim Philoſophus in 4. † Ethicorum, quod inops non poteſt eſſe magnificus: qui tamen poteſt habere alias quaſdam virtutes: & quod ille, qui paruis eſt dignus, & his ſe dignificat, temperatus eſt, magnanimus autem non eſt. Ergo virtutes morales non ſunt connexæ.

*inf. q. 73. a. 1. & 2. 2. q. 146. a. 4. & 3. q. 35. a. 6. cor. & 3. d. 35. a. 1. & 2. & 3. er. q. 5. art. 2 & quol. 12. u. 3 & 6. et fin. * c. 1. & 2 to 5. † c. 2. cir. med. t. 5.*

¶ 3. Præterea, Sicut virtutes morales perficiunt partem appetitiuam animæ: ita virtutes intellectuales perficiunt partem intellectiuam. Sed virtutes intellectuales non ſunt connexæ. Poteſt enim aliquis habere vnam ſcientiam ſine hoc, quod habeat aliam. Ergo etiam neque virtutes morales ſunt connexæ.

¶ 4. Præterea, Si virtutes morales ſint connexæ, hoc non eſt niſi quia connectuntur in prudentia. Sed hoc non ſufficit ad connexionem virtutum moralium. Videtur enim quod aliquis poſsit eſſe prudens circa agibilia, quæ pertinent ad vnam virtutem ſine hoc, quod ſit prudens in his, quæ pertinent ad aliam: ſicut etiam aliquis poteſt habere artem circa aliqua factibi-

Digitized by Google

lia ſine hoc, quod habeat artem circa alia. Prudentia autem eſt recta ratio agibilium. Ergo non eſt neceſſarium virtutes morales eſſe connexas.

** Amb. in illud Lucæ 6. Beati pauperes ſpiri. circa fin. habetur l. 5 in Lucam, c. 5.*
† Aug. 6. de tri. c. 4. in pr. tom. 3.
** c. 1 ad me illiu.*
† l. 2. inf. 7. à pr. l. connumerande.

SED contra eſt, quod * Ambroſius dicit ſuper Lucam: Connexæ ſibi ſunt concatenatæque virtutes, vt qui vnam habet, plures habere videatur. Auguſt. † etiam dicit in 6. de Trinit. quod virtutes, quæ ſunt in animo humano, nullo modo ſeparantur abinuicem. Et * Gregorius dicit 22. Moralium, quod vna virtus ſine aliis, aut omnino nulla eſt, aut imperfecta. Et † Tullius dicit in 2. de Tuſcul. qq. Si vnam virtutem confeſſus es te non habere, nullam neceſſe eſt te habiturum.

RESPONDEO dicendum, quod virtus moralis poteſt accipi, vel perfecta, vel imperfecta. Imperfecta quidem moralis virtus, vt temperantia, vel fortitudo, nihil aliud eſt, quam aliqua inclinatio in nobis exiſtens ad opus aliquod de genere bonorum faciendum, ſiue talis inclinatio ſit in nobis à natura, ſiue ex aſſuetudine: & hoc modo accipiendo virtutes morales, non ſunt connexæ. Videmus enim aliquem ex naturali complexione, vel ex aliqua conſuetudine eſſe promptum ad opera liberalitatis: qui tamen non eſt promptus ad opera caſtitatis. Perfecta autem virtus moralis eſt habitus inclinans in bonum opus bene agendum. Et ſic accipiendo virtutes morales, dicendum eſt eas connexas eſſe, vt fere ab omnibus ponitur. Cuius ratio duplex aſsignatur, ſecundum quod diuerſimode aliqui virtutes cardinales diſtingunt. Vt enim * dictum eſt, quidam diſtingunt eas ſecundum quaſdam generales conditiones virtutum: vtpote quod diſcretio pertineat ad prudentiam, rectitudo ad iuſtitiam, moderantia ad temperantiam, firmitas animi ad fortitudinem: in quacumque materia iſta conſiderentur. Et ſecundum hoc manifeſte apparet ratio connexionis. Non enim firmitas habet laudem virtutis, ſi ſit ſine moderatione, vel rectitudine, aut diſcretione: & eadem ratio eſt de aliis Et hanc rationem connexionis aſsignat Greg. vigeſimo ſecundo * Moralium, dicens, quod virtutes ſi ſint diſiunctæ, non poſſunt eſſe perfectæ ſecundum rationem virtutis: quia nec prudentia vera eſt, quæ iuſta, temperans, & fortis non eſt. Et idem ſubdit de aliis virtutibus. Et ſimilem rationem aſsignat * Auguſtinus in 6. de Trinitate. Alij vero diſtinguunt prædictas virtutes ſecundum materias: & ſecundum hoc aſsignatur ratio connexionis ab Ariſtot. in 6. * Ethicorum, quia ſicut † ſupra dictum eſt, nulla

** q. 61 ar. 3. & 4.*
** cap. 1 poſt med. illius.*
** c. 4. cir. p in. t. 3.*
** c. vlt. tom. 5.*
† q. 58. art. 4.

Digitized by Google

nulla virtus moralis poteſt ſine prudentia haberi : eo quod proprium virtutis moralis eſt , facere electionem rectam , cum ſit habitus electiuus. Ad rectam autem electionem non ſolum ſufficit inclinatio in debitum finem , quod eſt directe per habitum virtutis moralis ; ſed etiam quod aliquis directe eligat ea quæ ſunt ad finem , quod fit per prudentiam, quæ eſt conſiliatiua , & iudicatiua , & præceptiua eorum quæ ſunt ad finem. Similiter etiam prudentia non poteſt haberi niſi habeantur virtutes morales : cum prudentia ſit recta ratio agibilium , quæ ſicut ex principiis , procedit ex finibus agibilium , ad quos aliquis recte ſe habet per virtutes morales. Vnde ſicut ſcientia ſpeculatiua non poteſt haberi ſine intellectu principiorum : ita nec prudentia ſine virtutibus moralibus. Ex quo manifeſte ſequitur virtutes morales eſſe connexas.

Ad primum ergo dicendum , quod virtutum moralium quædam perficiunt hominem ſecundum communem ſtatum , ſcilicet quantum ad ea quæ communiter in omni vita hominum occurrunt agenda. Vnde oportet quod homo ſimul exercitetur circa materias omnium virtutum moralium. Et ſi quidem circa omnes exercitetur bene operando, acquiret habitus omnium virtutum moralium. Si autem exercitetur bene operando circa vnam materiam , non autem circa aliam,puta bene ſe habendo circa iras,non autem circa concupiſcentias:acquiret quidem habitum aliquem ad refrænandum iras , qui tamen non habebit rationem virtutis propter defectum prudentiæ , quæ circa concupiſcentias corrumpitur:ſicut etiam naturales inclinationes non habent perfectam rationem virtutis,ſi prudentia deſit. Quædam vero virtutes morales ſunt, quæ perficiunt hominem ſecundum aliquem eminentem ſtatum : ſicut magnificentia , & magnanimitas. Et quia exercitium circa materias harum virtutum non occurrit vnicuique communiter,poteſt aliquis habere virtutes morales ſine hoc,quod habitus harum virtutum habeat actu , loquendo de virtutibus acquiſitis: ſed tamen acquiſitis aliis virtutibus habet iſtas virtutes in potentia propinqua.Cum enim aliquis per exercitium adeptus eſt liberalitatem circa mediocres donationes & ſumptus , ſi ſuperueniat ei abundantia pecuniarum , modico exercitio acquiret magnificentiæ habitum : ſicut Geometer modico ſtudio acquirit ſcientiam alicuius concluſionis, quam nunquam conſiderauit.Illud autem habere dicimur , quod in promptu eſt vt habeamus , ſecundum illud * Philoſo- *tex. 6 com. 1.*

phi in ſecundo Phyſic. Quod parum deeſt, quaſi nihil deeſſe videtur. Et per hoc patet reſponſio ad ſecundū.

Ad tertium dicendum, quod virtutes intellectuales ſunt circa diuerſas materias adinuicem non ordinatas: ſicut patet in diuerſis ſcientiis & artibus. Et ideo non inuenitur in eis connexio, quæ inuenitur in virtutibus moralibus exiſtentibus circa paſsiones & operationes, quæ manifeſte habent abinuicem ordinem: nam omnes paſsiones à quibuſdam primis procedentes, ſcilicet amore & odio, ad quaſdam alias terminantur, ſcilicet delectationem & triſtitiam. Et ſimiliter omnes operationes, quę ſunt virtutis moralis materia, habent ordinem adinuicem & etiam ad paſsiones. Et ideo tota materia moralium virtutum ſub vna ratione prudentiæ cadit. Habent tamen omnia intelligibilia ordinem ad prima principia. Et ſecundum hoc omnes virtutes intellectuales dependent ab intellectu principiorum: ſicut prudentia à virtutibus moralibus, vt * dictum eſt. Principia autem vniuerſalia, quorum eſt intellectus principiorum, non dependent à concluſionibus, de quibus ſunt reliquæ intellectuales virtutes: ſicut morales dependent à prudentia, eo quod appetitus mouet quodammodo rationem, & ratio appetitum, vt * ſupra dictum eſt.

in corp. art.

q.9.ar.1. & q.58. a.5.ad 1.

Ad quartum dicendum, quod ea ad quæ inclinant virtutes morales, ſe habent ad prudentiam ſicut principia: non autem factibilia ſe habent ad artem ſicut principia, ſed ſolum ſicut materia. Manifeſtum eſt autem, quod etſi ratio poſsit eſſe recta in vna parte materiæ, & non in alia: nullo tamen modo poteſt dici ratio recta, ſi ſit defectus cuiuſcumque principij: ſicut ſi quis erraret circa hoc principium, Omne totum eſt maius ſua parte, non poſſet habere ſcientiam geometricam: quia oporteret multum recedere à veritate in ſequentibus. Et præterea agibilia ſunt ordinata adinuicem, non autem factibilia, vt * dictum eſt. Et ideo defectus prudentiæ circa vnam partem agibilium induceret defectum etiam circa alia agibilia: quod in factibilibus non contingit.

** ad 3. argum. præced.*

340

inf. q.71. ar.4. cor. & 2.2.q. 23.ar.7. & q.51. ar.2.cor. q.108.a. 2.ad 2.& ver.q.14. ar.6. & ver.q.1. a.3 ad 1. & quol. 12.art.2 23 fin.

Art. 2. *Vtrum virtutes morales poſsint eſſe ſine charitate?*

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod virtutes morales poſsint eſſe ſine charitate. Dicitur enim in lib. Sententiarum Proſperi, quod omnis virtus præter charitatem poteſt eſſe communis bonis & malis. Sed charitas non poteſt eſſe niſi in bonis, vt dicitur ibidem. Ergo aliæ virtutes poſſunt haberi ſine charitate.

¶ 2. Præ

Digitized by Google

¶ 2. Præterea, Virtutes morales poſſunt acquiri ex actibus humanis, vt dicitur in 2.* Ethic. Sed charitas non habetur niſi ex infuſione, ſecundum illud Rom. 5. Charitas Dei diffuſa eſt in cordibus noſtris per Spiritum ſanctum qui datus eſt nobis. Ergo aliæ virtutes poſſunt haberi ſine charitate. c. 1. & 2. tom. 5.

¶ 3. Præterea, Virtutes morales connectuntur adinuicem, in quantum dependent à prudentia. Sed charitas non dependet à prudentia, immo prudentiam excedit, ſecundum illud Epheſ. 3. Supereminentem ſcientiæ charitatem Chriſti. Ergo virtutes morales non connectuntur charitati, ſed ſine ea eſſe poſſunt.

SED contra eſt, quod dicitur 1. Ioan. 3. Qui non diligit, manet in morte. Sed per virtutes perficitur vita ſpiritualis. Ipſæ enim ſunt, quibus rectè viuitur, vt Auguſt. dicit in 2.* de lib. arb. Ergo non poſſunt eſſe ſine dilectione charitatis. c. 18. & 19. t. 2.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut * ſupra dictum eſt, virtutes morales prout ſunt operatiuæ boni in ordine ad finem, qui non excedit facultatem naturalem hominis, poſſunt per opera humana acquiri: & ſic acquiſitæ ſine charitate eſſe poſſunt, ſicut fuerunt in multis gentibus. Secundum autem quod ſunt operatiuæ boni in ordine ad vltimum finem ſupernaturalem, ſic perfectè & verè habent rationem virtutis: & non poſſunt humanis actibus acquiri, ſed infunduntur à Deo. Et huiuſmodi virtutes morales ſine charitate eſſe non poſſunt. Dictum eſt enim ſupra *, quod aliæ virtutes morales non poſſunt eſſe ſine prudentia. Prudentia autem non poteſt eſſe ſine virtutibus moralibus, in quantum virtutes morales faciunt bene ſe habere ad quoſdam fines, ex quibus procedit ratio prudentiæ. Ad rectam autem rationem prudentiæ multo magis requiritur quod homo bene ſe habeat circa vltimum finem, quod fit per charitatem: quam circa alios fines, quod fit per virtutes morales; ſicut ratio recta in ſpeculatiuis maximè indiget primo principio indemonſtrabili, quod eſt, contradictoria non ſimul eſſe vera. Vnde manifeſtum fit, quod nec prudentia infuſa poteſt eſſe ſine charitate, nec aliæ virtutes morales conſequenter, quæ ſine prudentia eſſe non poſſunt. Patet igitur ex dictis, quod ſolæ virtutes infuſæ ſunt perfectæ, & ſimpliciter dicendæ virtutes; quia bene ordinant hominem ad finem vltimum ſimpliciter. Aliæ vero virtutes, ſcilicet acquiſitæ, ſunt ſecundum quid virtutes, non autem ſimpliciter. Ordinant enim hominem bene reſpectu finis vltimi in aliquo genere, non autem reſpectu finis vltimi ſimpli-

* q 63. a. 2. & 3.

* art. 1. huius quæſt. & q. 58. art. 4.

Digitized by Google

ſimpliciter. Vnde Rom. 14. ſuper illud, Omne quod nõ eſt ex fide, peccatum eſt, dicit † gloſſ. Auguſt. Vbi deeſt agnitio veritatis, falſa eſt virtus etiã in bonis moribus.

† Habetur ad Rom 14. in gl. ord. Sumitur ex lib. Sen. quæ ſunt ex Aug. decerpta, c. 106. t. 3.

Ad primum ergo dicendum, quod virtutes ibi accipiuntur ſecundum imperfectam rationem virtutis: alioquin ſi virtus moralis ſecundum perfectam rationem virtutis accipiatur, bonum facit habentem, & per conſequens in malis eſſe non poteſt.

Ad ſecundum dicendum, quod ratio illa procedit de virtutibus moralibus acquiſitis.

Ad tertium dicendum, quod etſi charitas excedat ſcientiam & prudentiam: tamen prudentia dependet à charitate, vt dictum eſt *: & per conſequens omnes virtutes morales infuſæ.

** in corp. art.*

341 Art. 3. *Vtrum charitas poſſit eſſe ſine aliis virtutibus moralibus?*

ver. q. 1. ar. 10. ad 4 & q 2. a. 3. ad 8. & q 5. a. 1. cor. & quol 12. ar. 23. fin

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod charitas ſine aliis virtutibus moralibus haberi poſſit. Ad id enim ad quod ſufficit vnum, indebitum eſt quod plura ordinentur. Sed ſola charitas ſufficit ad omnia opera virtutis implenda: vt patet per id quod dicitur 1. ad Cor. 13. Charitas patiens eſt, benigna eſt, &c. Ergo videtur quod habita charitate, aliæ virtutes ſuperfluerent.

¶ 2. Præterea, Qui habet habitum virtutis, de facili operatur ea quæ ſunt virtutis, & ei ſecundum ſe placent. Vnde & ſignum habitus eſt delectatio, quæ fit in opere, vt dicitur in 2. Ethic. * Sed multi habent charitatem abſque peccato mortali exiſtentes, qui tamen difficultatem in operibus virtutum patiuntur: neque eis ſecundum ſe placent, ſed ſolum ſecundum quod referuntur ad charitatem. Ergo multi habent charitatem qui non habent alias virtutes.

** c. 3 in princ. to m. 5.*

¶ 3. Præterea, Charitas in omnibus ſanctis inuenitur. Sed quidam ſunt ſancti, qui tamen aliquibus virtutibus carent. Dicit enim Beda, quod ſancti magis humiliantur de virtutibus quas non habent, quam de virtutibus quas habent, glorientur. Ergo non eſt neceſſarium, quod qui habet charitatem, omnes virtutes morales habeat.

SED contra eſt, quod per charitatem tota lex impletur. Dicitur enim Rom. 13. quod qui diligit proximum, legem impleuit. Sed tota lex impleri non poteſt, niſi per omnes virtutes morales: quia lex præcipit de omnibus actibus virtutum: vt dicitur in 5. Ethic. * Ergo qui habet charitatem, habet omnes virtutes morales. Aug. † etiam dicit in quadam epiſtola, quod charitas includit in ſe omnes virtutes cardinales.

** c. 1 & 2. poſt med. t. 5.*

† id habet Aug. ſer. 1. dominica 4. poſt oct. Epiph qui eſt ſer. 46. de temp. to. 10. & in tract. de 4. virtutibus charitatis, to. 9.

RESPON

RESPONDEO dicendum, quod cum charitate ſimul infunduntur omnes virtutes morales. Cuius ratio eſt: quia Deus non minus perfectè operatur in operibus gratiæ, quam in operibus naturæ. Sic autem videmus in operibus naturæ, quod non inuenitur principium aliquorum operum in aliqua re, quin inueniantur in ea quæ ſunt neceſſaria ad huiuſmodi opera perficienda: ſicut in animalibus inueniuntur organa, quibus perfici poſſunt opera, ad quæ peragenda anima habet poteſtatem. Manifeſtum eſt autem, quod charitas in quantum ordinat hominem ad finem vltimum, eſt principium omnium bonorum operum quæ in finem vltimum ordinari poſſunt. Vnde oportet quod cum charitate ſimul infundantur omnes virtutes morales, quibus homo perficit ſingula genera bonorum operum. Et ſic patet quod virtutes morales infuſæ non ſolum habent connexionem propter prudentiam, ſed etiam propter charitatem: & quod qui amittit charitatem per peccatum mortale, amittit omnes virtutes morales infuſas.

Ad primum ergo dicendum, quod ad hoc, quod actus inferioris potentiæ ſit perfectus, requiritur quod non ſolum adſit perfectio in ſuperiori potentia, ſed etiam in inferiori. Si enim principale agens debito modo ſe haberet, non ſequeretur actio perfecta, ſi inſtrumentum non eſſet bene diſpoſitum. Vnde oportet ad hoc quod homo bene operetur in his quæ ſunt ad finem, quod non ſolum habeat virtutem, qua bene ſe habeat circa finem: ſed etiam virtutes, quibus bene ſe habeat circa ea, quæ ſunt ad finem. Nam virtus quæ eſt circa finem, ſe habet vt principalis & motiua reſpectu earum quæ ſunt ad finem. Et ideo cum charitate neceſſe eſt etiam habere alias virtutes morales.

Ad ſecundum dicendum, quod quandoque contingit, quod aliquis habens habitum, patitur difficultatem in operando, & per conſequens non ſentit delectationem & complacentiam in actu propter aliquod impedimentum extrinſecus ſuperueniens: ſicut ille qui habet habitum ſcientiæ, patitur difficultatem in intelligendo propter ſomnolentiam, vel aliquam infirmitatem. Et ſimiliter habitus moralium virtutum infuſarum patiuntur interdum difficultatem in operando, propter aliquas diſpoſitiones contrarias ex præcedentibus actibus relictas. Quæ quidem difficultas non ita accidit in virtutibus moralibus acquiſitis: quia per exercitium actuum, quo acquiruntur, tolluntur etiam contrariæ diſpoſitiones.

Digitized by Google

Ad tertium dicendum, quod aliqui ſancti dicuntur aliquas virtutes non habere, in quantum patiuntur
in corp. difficultatem in actibus earum, ratione iam dicta *:
art. quamuis habitus omnium virtutum habeant.

342 Art. 4. *Vtrum fides & ſpes poſſint eſſe ſine charitate?*

inf. q.71. AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod fides
ar.4. cor. & ſpes numquam ſint ſine charitate. Cum enim ſint virtutes Theologicæ, digniores eſſe videntur virtutibus moralibus etiam infuſis. Sed virtutes morales infuſæ non poſſunt eſſe ſine charitate. Ergo neque fides & ſpes.

¶ 2. Præterea, Nullus credit niſi volens, vt Aug.
tract. 26. dicit ſuper Ioan. * Sed charitas eſt in voluntate, ſicut
in Ioan. perfectio eius, vt ſupra dictum eſt †. Ergo fides non
aliquantulum à poteſt eſſe ſine charitate.

¶ 3. Præterea, Auguſt. dicit in Enchiridio *, quod
prin. to.9. ſpes ſine amore eſſe non poteſt. Amor autem eſt cha-
† q.62. ritas: de hoc enim amore ibi loquitur. Ergo ſpes non
art.3. poteſt eſſe ſine charitate.

**c.8. non* SED contra eſt, quod Matth. 1. dicitur in gloſſ. *
procul à quod fides generat ſpem, ſpes vero charitatem. Sed
fine, to.3. generans eſt prius generato, & poteſt eſſe ſine eo. Ergo
** gloſſ. in-* fides poteſt eſſe ſine ſpe, & ſpes ſine charitate.

terlinea- RESPONDEO dicendum, quod fides & ſpes,
ris, ibid. ſicut & virtutes morales, dupliciter conſiderari poſſunt. Vno modo ſecundum inchoationem quamdam. Alio modo ſecundum perfectum eſſe virtutis. Cum enim virtus ordinetur ad bonũ opus agendum, virtus quidem perfecta dicitur ex hoc, quod poteſt in opus perfectè bonum. Quod quidem eſt, dum non ſolum bonum eſt quod fit, ſed etiam bene fit: alioquin ſi bonum ſit quod fit, non autem bene fiat, non erit perfecte bonum. Vnde nec habitus, qui eſt talis operis principium, habebit perfectè rationem virtutis. Sicut ſi aliquis operetur iuſta, bonum quidem facit, ſed non erit opus perfectæ virtutis, niſi hoc bene faciat, id eſt, ſecundum electionem rectam: quod eſt per prudentiam Et ideo iuſtitia ſine prudentia non poteſt eſſe virtus perfecta. Sic igitur fides & ſpes ſine charitate poſſunt quidem aliqualiter eſſe: perfectæ autem virtutis rationem ſine charitate non habent. Cum enim fidei opus ſit credere Deo; credere autem ſit, alicui propria voluntate aſſentire: ſi non debito modo velit, non erit fidei opus perfectum: quod autem debito modo velit, hoc eſt, per charitatem, quæ perficit voluntatem: omnis enim rectus motus voluntatis ex recto amore procedit, vt Auguſt. dicit in 14. de ciuit.
c.9. to.5. Dei *. Sic igitur fides eſt quidem ſine charitate, ſed

non

non perfecta virtus: ſicut temperantia vel fortitudo ſine prudentia. Et ſimiliter dicendum eſt de ſpe. Nam actus ſpei eſt expectare futuram beatitudinem à Deo; qui quidem actus perfectus eſt, ſi fiat ex meritis quæ quis habet: quod non poteſt eſſe ſine charitate. Si autem hoc expectet ex meritis quæ nondum habet, ſed proponit in futurum acquirere, erit actus imperfectus: & hoc poteſt eſſe ſine charitate. Et ideo fides & ſpes poſſunt eſſe ſine charitate: ſed ſine charitate propriè loquendo, virtutes non ſunt. Nam ad rationem virtutis pertinet, vt non ſolum ſecundum ipſam aliquod bonum operemur, ſed etiam benè; vt dicitur in 2. Ethic.*

Ad primum ergo dicendum, quod virtutes morales c.6. in pri
dependẽt à prudentia. Prudentia autem infuſa nec ra- tom.5.
tionem prudentiæ habere poteſt abſque charitate, vtpote deficiente debita habitudine ad primum principium, quod eſt vltimus finis. Fides autem & ſpes ſecũdum proprias rationes, nec à prudentia nec à charitate dependent. Et ideo ſine charitate eſſe poſſunt: licet non ſint virtutes ſine charitate, vt dictum eſt *. in corp.
Ad ſecundum dicendum, quod ratio illa procedit de art.
fide, quæ habet perfectam rationem virtutis.

Ad tertium dicendum quod, Aug. loquitur ibi de ſpe, ſecundum quod aliquis expectat futuram beatitudinem per merita quæ jam habet. Quod non eſt ſine charitate.

Art. 5. *Vtrum charitas poſſit eſſe ſine fide & ſpe?*

AD quintum ſic proceditur. Videtur, quod charitas 343
poſſit eſſe ſine fide & ſpe. Charitas enim eſt amor Dei. Sed Deus poteſt à nobis amari naturaliter, etiam non præſuppoſita fide vel ſpe futuræ beatitudinis. Ergo charitas poteſt eſſe ſine fide & ſpe.

¶ 2. Præterea, Charitas eſt radix omnium virtutum, ſecundum illud Eph. 3. In charitate radicati & fundati. Sed radix aliquando eſt ſine ramis. Ergo charitas poteſt eſſe aliquando ſine fide & ſpe & aliis virtutibus.

¶ 3. Præterea, In Chriſto fuit perfecta charitas: & ipſe tamen non habuit fidem & ſpem, quia fuit perfectus comprehenſor, vt infra dicetur *. Ergo charitas p.3.q.7.
poteſt eſſe ſine fide & ſpe. a.3.& 4.

SED contra eſt, quod Apoſtolus dicit Heb. 11. Sine & q.9 a.
fide impoſsibile eſt placere Deo. Quod maximè per- 2.& q.15.
tinet ad charitatem, vt patet ſecundum illud Prou. 8. ar.10.
ego diligentes me diligo. Spes etiam eſt, quæ introducit ad charitatem: vt ſupra dictum eſt *. Ergo charitas q.62.a.4.
non poteſt haberi ſine fide & ſpe.

Digitized by Google

RESPONDEO dicendum, quod charitas non ſolum ſignificat amorem Dei, ſed etiam amicitiam quãdam ad ipſum: quæ quidem ſupra amorem addit mutuam redamationem cum quadam communicatione
c.2.& 3. tom.5. mutua, vt dicitur in 8. Ethic.* Et quod hoc ad charitatem pertineat, patet per id quod dicitur 1. Ioan. 4. Qui manet in charitate, in Deo manet, & Deus in eo: & 1. ad Corinth. 1. dicitur, Fidelis Deus per quem vocati eſtis in ſocietatem filij eius. Hæc autem ſocietas hominis ad Deum quæ eſt quędam familiaris conuerſatio cum ipſo, inchoatur quidem hic in præſenti per gratiam, perficietur autem in futuro per gloriam: quorum vtrumque fide & ſpe tenetur. Vnde ſicut aliquis non poſſet cum aliquo amicitiam habere, ſi diſcrederet, vel deſperaret ſe poſſe habere aliquam ſocietatem, vel familiarem conuerſationem cum ipſo: ita aliquis non poteſt habere amicitiam ad Deum, quæ eſt charitas, niſi fidem habeat, per quam credat huiuſmodi ſocietatem & conuerſationem hominis cum Deo, & ſperet ſe ad hanc ſocietatem pertinere. Et ſic charitas ſine fide & ſpe nullo modo eſſe poteſt.

Ad primum ergo dicendum, quod charitas non eſt qualiſcumque amor Dei: ſed amor Dei, quo diligitur vt beatitudinis obiectum ad quod ordinamur per fidem & ſpem.

Ad ſecundum dicendum, quod charitas eſt radix fidei & ſpei, in quantum dat eis perfectionem virtutis: ſed fides & ſpes ſecundum rationem propriam præ-
q. 62. a. 4. ſupponuntur ad charitatem, vt ſupra dictum eſt*, & ſic charitas ſine eis eſſe non poteſt.

Ad tertium dicendum, quod Chriſto defuit fides & ſpes, propter id quod eſt aliquid imperfectionis in eis: ſed loco fidei habuit apertam viſionem, & loco ſpei plenam comprehenſionem: & ſic fuit perfecta charitas in eo.

QVAESTIO LXVI.

De æqualitate virtutum in ſex articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de æqualitate virtutum.

ET CIRCA hoc quæruntur ſex.

¶ Primo, vtrum virtus poſsit eſſe maior vel minor?
¶ Secundo, vtrum omnes virtutes ſimul in eodem exiſtentes ſint æquales?
¶ Tertio, de comparatione virtutum moralium ad intellectuales.
¶ Quarto, de comparatione virtutum moralium adinuicem.

¶ Quinto,

Digitized by Google

¶ Quinto, de comparatione virtutum intellectualium adinuicem.

¶ Sexto, de comparatione virtutum theologicarum adinuicem.

Art. 1. *Vtrum virtus poſſit eſſe maior vel minor?* 344

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod virtus *inf. ar. 2.*
non poſsit eſſe maior vel minor. Dicitur enim in *cor. & q.*
Apoc. 21. quod latera ciuitatis Ieruſalem ſunt æqua- *73. ar. 2.*
lia: per hæc autem ſignificantur virtutes, vt gloſſa di- *ad 3. &*
cit ibidem *. Ergo omnes virtutes ſunt æquales. Non *q. 112. a.*
ergo poteſt eſſe virtus maior virtute. *4. cor. et*

¶ 2. Præterea, Omne illud, cuius ratio conſiſtit in *2. 2. q. 5.*
maximo, non poteſt eſſe maius vel minus. Sed ratio *a. 4. & 3.*
virtutis conſiſtit in maximo: eſt enim virtus vltimum *d. 36. a. 4.*
potentiæ: vt Philoſoph. dicit in 1. de cœlo *. Et Aug. *& ma.*
in 2. de lib. arbit. † ait, quod virtutes ſunt maxima bo- *q. 2. ar. 9.*
na, quibus nullus poteſt malè vti. Ergo videtur quod *ad 8. et*
virtus non poſsit eſſe maior neque minor. *ver. q. 5.*

¶ 3. Præterea, Quantitas effectus penſatur ſecun- *art. 3.*
dum virtutem agentis. Sed virtutes perfectæ, quæ ** gloſ. or-*
ſunt virtutes infuſæ, ſunt à Deo: cuius virtus eſt vni- *dinar. ib.*
formis & infinita. Ergo videtur quod virtus non poſ- ** te. 116.*
ſit eſſe maior virtute. *tom. 2.*

SED contra, Vbicumque poteſt eſſe augmentum & *† cap. 19.*
ſuperabundantia, poteſt eſſe inæqualitas. Sed in virtu- *tom. 1.*
tibus inuenitur ſuperabundantia & augmentum. Dicitur enim Matth. 5. Niſi abundauerit juſtitia veſtra plus quam Scribarum & Phariſæorum, non intrabitis in regnum cœlorum. Et Prou. 16. dicitur, In abundanti juſtitia virtus maxima eſt. Ergo videtur quod virtus poſsit eſſe maior vel minor.

RESPONDEO dicendum, quod cum quæritur vtrum virtus vna poſsit eſſe maior alia, dupliciter intelligi poteſt quæſtio. Vno modo in virtutibus speciè differentibus. Et ſic manifeſtum eſt, quod vna virtus eſt alia maior: ſemper enim eſt potior cauſa ſuo effectu: & in effectibus tanto aliquid eſt potius, quanto eſt cauſæ propinquius. Manifeſtum eſt autem ex dictis, quod cauſa & radix humani boni eſt ratio: & ideo prudentia, quæ perficit rationem, præfertur in bonitate aliis virtutibus moralibus perficientibus vim appetitiuam, in quantum participat rationem: & in his etiam tanto eſt vna altera maior, quanto magis ad rationem accedit. Vnde & juſtitia, quæ eſt in voluntate, præfertur aliis virtutibus moralibus: & fortitudo quæ eſt in iraſcibili, præfertur temperantiæ, quæ eſt in concupiſcibili, quæ minus participat rationem: vt patet in 7. Eth. † Alio modo poteſt intelligi quæ- *c. 6. & 5.*

Digitized by Google

ſtio in virtute ejuſdem ſpeciei: & ſic ſecundum ea quæ dicta ſunt ſupra *, cum de intentionibus habituum ageretur: virtus poteſt dupliciter dici maior & minor. Vno modo ſecundum ſeipſam. Alio modo ex parte participantis ſubiecti. Si igitur ſecundum ſeipſam conſideretur, magnitudo vel paruitas eius attenditur ſecundum ea, ad quæ ſe extendit. Quicumque autem habet aliquam virtutem, puta temperantiam, habet ipſam quantum ad omnia ad quæ ſe temperantia extendit. Quod de ſcientia & arte non contingit: non enim quicumque eſt Grammaticus, ſcit omnia quæ ad Grammaticam pertinent. Et ſecundum hoc benè dixerunt Stoici, vt Simplicius dicit * in commento Prędicamētorum, quod virtus non recipit magis neque minus, ſicut ſcientia vel ars: eo quod ratio virtutis conſiſtit in maximo. Si vero conſideretur virtus ex parte ſubiecti participantis, ſi contingit virtutem eſſe maiorem vel minorem: ſiue ſecundum diuerſa tempora in eodem, ſiue in diuerſis hominibus, quia ad attingendum medium virtutis, quod eſt ſecundum rationem rectam, vnus eſt melius diſpoſitus, quam alius, vel propter maiorem aſſuetudinem, vel propter meliorem diſpoſitionem naturæ, vel propter perſpicacius judicium rationis, aut etiam propter majus gratiæ donum: quod vnicuique donatur ſecundum menſuram donationis Chriſti, vt dicitur ad Epheſ. 4. Et in hoc deficiebant Stoici, æſtimantes nullum eſſe virtuoſum dicendum, niſi qui ſummè fuerit diſpoſitus ad virtutem. Non enim exigitur ad rationem virtutis, quod attingat rectæ rationis medium in diuiſibili, ſicut Stoici putabant: ſed ſufficit propè medium eſſe: vt in 2. Ethic. * dicitur. Idem etiam indiuiſibile ſignum vnus propinquius & promptius attingit, quam alius: ſicut etiam patet in ſagittatoribus trahentibus ad certum ſignum.

q. 52. a. 1.

in præd. qua. itat.

c. 6. to. 5.

Ad primum ergo dicendum, quod æqualitas illa non ſolum eſt ſecundum quantitatem abſolutam, ſed eſt etiam ſecundum proportionem intelligenda: quia omnes virtutes proportionaliter creſcunt in homine, vt infra dicetur *.

art. ſeq.

Ad ſecundum dicendum, quod illud vltimum quod pertinet ad virtutem, poteſt habere rationem magis vel minus boni ſecundum prædictos modos, cum non ſit vltimum indiuiſibile, vt dictum eſt *.

in corp.

Ad tertium dicendum, quod Deus non operatur ſecundum neceſſitatem naturæ, ſed ſecundum ordinem ſuæ ſapientiæ, ſecundum quam diuerſam menſuram virtutis hominibus largitur: ſecundum illud ad

Digitized by Google

ad Epheſ.4. Vnicuique veſtrum data eſt gratia, ſecundum menſuram donationis Chriſti.

Art. 2. *Vtrum omnes virtutes ſimul in eodem existentes ſint æquales?* 345

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod non *ſup. ar. 1.* omnes virtutes in vno & eodem ſint æqualiter in- *ad 1 &* tenſæ. Dicit enim Apoſtolus 1. ad Corinth.7. Vnuſ- *inf. q 73.* quiſque enim habet proprium donum à Deo, alius *a.2. ad 3.* quidem ſic, alius autem ſic. Non eſſet autem vnum *& 2. diſt.* magis proprium alicui, quam aliud, ſi omnes virtutes *42. q. 2.* dono Dei infuſas quilibet æqualiter haberet. Ergo vi- *a.5. ad 6.* detur quod non omnes virtutes ſint æquales in vno *et 3. diſt.* & eodem. *36. ar. 4.*

¶ 2. Præterea, Si omnes virtutes eſſent æque inten- *Et mal.* ſæ in vno & eodem, ſequeretur quod quicumque ex- *q. 1. ar. 9.* cederet aliquem in vna virtute, excederet ipſum in *ad 8. Et* omnibus aliis virtutibus. Sed hoc patet eſſe falſum: *ver. q. 5.* quia diuerſi ſancti de diuerſis virtutibus præcipuè lau- *art. 3.* dantur: ſicut Abraham de fide, Moyſes de manſuetudine, Iob de patientia: vnde de quolibet confeſſore cantatur in Eccleſia, Non eſt inuentus ſimilis illi, qui conſeruaret legem Excelſi: eo quod quilibet habuit prærogatiuam alicuius virtutis. Non ergo omnes virtutes ſunt æquales in vno & eodem.

¶ 3. Præterea, Quanto habitus eſt intenſior, tanto homo ſecundum ipſum delectabilius & promptius operatur. Sed experimento patet, quod vnus homo delectabilius & promptius operatur actum vnius virtutis, quam actum alterius. Non ergo omnes virtutes ſunt æquales in vno & eodem.

SED contra eſt, quod Auguſt. dicit in 6. de Trin. * quod quicumque ſunt æquales in fortitudine, æquales *c. 4. to. 3.* ſunt in prudentia & temperantia, & ſic de aliis. Hoc autem non eſſet niſi omnes virtutes vnius hominis eſſent æquales. Ergo omnes virtutes vnius hominis ſunt æquales.

RESPONDEO dicendum, quod quantitas virtutum, ſicut ex dictis patet *, poteſt attendi dupliciter. *art. præc.* Vno modo ſecundum rationem ſpeciei: & ſic non eſt dubium, quod vna virtus vnius hominis ſit maior quam alia, ſicut charitas fide & ſpe. Alio modo poteſt attendi ſecundum participationem ſubiecti, prout ſcilicet intenditur vel remittitur in ſubiecto: & ſecundum hoc omnes virtutes vnius hominis ſunt æquales quadam æqualitate proportionis, in quantum æqualiter creſcũt in homine: ſicut digiti manus ſunt inæquales ſecũdum quantitatem, ſed ſunt æquales ſecundum proportionem, cum proportionaliter augeantur.

Huius

Huiuſmodi autem æqualitatis oportet eodem modo rationem accipere ſicut & connexionis: æqualitas enim eſt quædam connexio virtutum ſecundum quantitatem. Dictum eſt autem ſupra *, quod ratio connexionis virtutum dupliciter aſsignari poteſt. Vno modo ſecundum intellectum eorum, qui intelligunt per has quatuor virtutes quatuor conditiones generales virtutum: quarum vna ſimul inuenitur cum aliis in qualibet materia. Et ſic virtus in qualibet materia non poteſt æqualis dici, niſi habeat omnes iſtas conditiones æquales. Et hanc rationem æqualitatis virtutum aſsignat Auguſt. in 6. de Trin. * dicens, ſi dixeris æquales eſſe iſtos fortitudine, ſed illum præſtare prudentia: ſequitur quod huius fortitudo minus prudens ſit, ac per hoc nec fortitudine æquales ſint, quando eſt illius fortitudo prudentior: atque ita de cæteris virtutibus inuenies, ſi omnes eadem conſideratione percurras. Alio modo aſsignata * eſt ratio connexionis virtutum ſecundum eos, qui intelligunt huiuſmodi virtutes habere materias determinatas: & ſecundum hoc ratio connexionis virtutum moralium accipitur ex parte prudentiæ, & ex parte charitatis quantum ad virtutes infuſas. Non autem ex parte inclinationis quæ eſt ex parte ſubiecti, vt ſupra dictũ eſt*. Sic igitur & ratio æqualitatis virtutum poteſt accipi ex parte prudentiæ quantum ad id quod eſt formale in omnibus virtutibus moralibus: exiſtente enim ratione æqualiter perfecta in vno & eodem, oportet quod proportionaliter ſecundum rationem rectam medium conſtituatur in qualibet materia virtutum Quantum vero ad id quod eſt materiale in virtutibus moralibus, ſcilicet inclinationem ipſam ad actum virtutis: poteſt eſſe vnus homo magis promptus ad actum vnius virtutis, quam ad actum alterius: vel ex natura, vel conſuetudine, vel etiam ex gratiæ dono.

* q 65. a.1.

c.4. circa prin. to.3.

q. præc. ar.4.

q.65.a.1. & 2.

Ad primum ergo dicendum quod verbum Apoſtoli poteſt intelligi de donis gratiæ gratis datæ: quæ non ſunt communia omnibus, nec omnia æqualia in vno & eodem. Vel poteſt dici quod refertur ad menſuram gratiæ gratum facientis: ſecundum quam vnus abundat in omnibus virtutibus plus quam alius, propter maiorem abundantiam prudentiæ, vel etiam charitatis, in qua connectuntur omnes virtutes infuſæ.

Ad ſecundum dicendum, quod vnus ſanctus laudatur præcipuè de vna virtute, & alius de alia, propter excellentiorem promptitudinem ad actum vnius virtutis, quam ad actum alterius. Et ſecundum hoc etiam patet reſponſio ad tertium.

Art.

Art. 3. *Vtrum virtutes morales præemineant intellectualibus?* 346

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod virtutes morales præemineant intellectualibus. Quod enim magis eſt neceſſarium & permanentius, eſt melius. Sed virtutes morales ſunt permanentiores etiam diſciplinis, quæ ſunt virtutes intellectuales, & ſunt etiam magis neceſſariæ ad vitam humanam. Ergo ſunt præferendæ virtutibus intellectualibus.

ſup. q. 61. a. 1. ad 3. & inf. q. 68. ar. 1. & 8. cor. Et 2. 2. q. 23. ar. 6. ad 1. & q. 161. a. 5. cor. Et 4. d. 33. q. 3. a. 3. cor. Et ver. q. 1. a. 12. cor.

¶ 2. Præterea, De ratione virtutis eſt, quod bonum faciat habentem. Sed ſecundum virtutes morales dicitur homo bonus, non autem ſecundum virtutes intellectuales; niſi forte ſecundum ſolam prudentiam. Ergo virtus moralis eſt melior quam virtus intellectualis.

¶ 3. Præterea, Finis eſt nobilior his quæ ſunt ad finem. Sed ſicut dicitur in 6. Eth. * virtus moralis facit rectam intentionem finis. Prudentia autem facit rectam electionem eorum quæ ſunt ad finem. Ergo virtus moralis eſt nobilior prudentia, quæ eſt virtus intellectualis circa moralia.

** c. 12. in med. to. 5.*

SED contra, Virtus moralis eſt in rationali per participationem. Virtus autem intellectualis in rationali per eſſentiam, ſicut dicitur in 1. Eth. * Sed rationale per eſſentiam eſt nobilius, quam rationale per participationem. Ergo virtus intellectualis eſt nobilior virtute morali.

cap. vlt. tom. 5.

RESPONDEO dicendum, quod aliquid poteſt dici maius vel minus dupliciter. Vno modo, ſimpliciter. Alio modo, ſecundum quid. Nihil enim prohibet aliquid eſſe melius ſimpliciter, vt philoſophari, quam ditari: quod tamen non eſt melius ſecundum quid, id eſt, neceſsitatem patienti: Simpliciter autem conſideratur vnumquodque, quando conſideratur ſecundum propriam rationem ſpeciei. Habet autem virtus ſpeciem ex obiecto, vt ex dictis patet *. Vnde ſimpliciter loquendo, illa virtus nobilior eſt, quæ habet nobilius obiectum. Manifeſtum eſt autem quod obiectum rationis eſt nobilius, quam obiectum appetitus. Ratio enim apprehendit aliquid in vniuerſali: ſed appetitus tendit in res quæ habent eſſe particulare. Vnde ſimpliciter loquendo, virtutes intellectuales, quæ perficiunt rationem, ſunt nobiliores quam morales, quæ perficiunt appetitum, Sed ſi conſideretur virtus in ordine ad actum, ſic virtus moralis, quæ perficit appetitum, cuius eſt mouere alias potentias ad actum, vt ſupra dictum eſt *, nobilior eſt. Et quia virtus dicitur ex eo, quod eſt principium alicuius actus cum ſit perfectio potentiæ: ſequitur etiam quod ratio vir-

q. 60. a. 1. *q. 9. a. 1.*

tutis

tutis magis competat virtutibus moralibus, quam virtutibus intellectualibus, quamuis virtutes intellectuales ſint nobiliores habitus ſimpliciter.

Ad primum ergo dicendum, quod virtutes morales ſunt magis permanentes quam intellectuales, propter exercitium earum in his, quæ pertinent ad vitam communem. Sed manifeſtum eſt, quod obiecta diſciplinarum quæ ſunt neceſſaria, & ſemper eodem modo ſe habentia, ſunt permanentiora quam obiecta virtutum moralium, quæ ſunt quædam particularia agibilia. Quod autem virtutes morales ſunt magis neceſſariæ ad vitam humanam, non oſtendit eas eſſe nobiliores ſimpliciter, ſed quo ad hoc. Quinimmo virtutes intellectuales ſpeculatiuæ ex hoc ipſo, quod non ordinantur ad aliud, ſicut vtile ordinatur ad finem, ſunt digniores: hoc enim contingit quia ſecundum eas quodammodo inchoatur in nobis beatitudo, quæ conſiſtit in cognitione veritatis: ſicut ſupra dictum eſt. *

Ad ſecundum dicendum, quod ſecundum virtutes morales dicitur homo bonus ſimpliciter, & non ſecundum intellectuales virtutes: ea ratione, quia appetitus mouet alias potentias ad ſuum actum, vt ſupra dictum eſt *. Vnde per hoc etiam non probatur, niſi quod virtus moralis ſit melior ſecundum quid.

Ad tertium dicendum, quod prudentia non ſolum dirigit virtutes morales in eligendo ea, quæ ſunt ad finem, ſed etiam in præſtituendo finem. Eſt autem finis vniuſcuiuſque virtutis moralis attingere medium in propria materia: quod quidem medium determinatur ſecundum rectam rationem prudentiæ, vt dicitur in 2. & 6. Ethic. †

Art. 4. *Vtrum iuſtitia ſit præcipua inter virtutes morales?*

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod iuſtitia non ſit præcipua inter virtutes morales. Maius enim eſt dare alicui de proprio, quam reddere alicui quod ei debetur. Sed primum pertinet ad liberalitatem, ſecundum autem ad iuſtitiam. Ergo videtur quod liberalitas ſit maior virtus quam iuſtitia.

¶ 2. Præterea, Illud videtur eſſe maximum in vnoquoque, quod eſt perfectiſsimum in ipſo. Sed, ſicut dicitur Iacobi 1. Patientia opus perfectum habet. Ergo videtur quod patientia ſit maior quam iuſtitia.

¶ 3. Præt. Magnanimitas operatur magnum in omnibus virtutibus, vt dicitur in 4. Eth. *. Ergo magnificat etiam ipſam iuſtitiam: eſt igitur maior quam iuſtitia.

SED contra eſt, quod Philoſophus dicit in 5. Eth. † quod iuſtitia eſt præclariſsima virtutum.

Margin: q.3. ar1. * q.9.a.1. & q.56. art.3. † c.6. & 6. ethi. c. vlt. to.5. 347 ſup. ar.1. co. & inf. q.68.a.7. cor. & 2. 2. q.58. ar.12. & q.123. a.12. & q.142. a.8. Et 3. diſ. 33.q.1. ar.3.q.1. co. & 4. d.32 q.3. ar.3. cor. Et ver. q. 5. art.1. co.3. * l.4. c.3. † c.1. paulo ante finē, to.5.

RE

RESPONDEO dicendum, quod virtus aliqua ſecundum ſuam ſpeciem poteſt dici maior, vel minor, vel ſimpliciter, vel ſecundum quid. Simpliciter quidem dicitur maior, ſecundum quod in ea maius bonum rationis relucet, vt ſupra dictum eſt *. Et ſecundum hoc iuſtitia inter omnes virtutes morales præcellit tamquam propinquior rationi. Quod patet & ex ſubiecto, & ex obiecto. Ex ſubiecto quidem, quia eſt in voluntate, ſicut in ſubiecto: voluntas autem eſt appetitus rationalis, vt ex dictis patet †. Secundum autem obiectum ſiue materiam, quia eſt circa operationes, quibus homo ordinatur non ſolum in ſeipſo, ſed etiam ad alterum. Vnde iuſtitia eſt præclariſsima virtutum, vt dicitur in 5. Ethic. * Inter alias autem virtutes morales, quæ ſunt circa paſsiones, tanto in vnaquaque magis relucet rationis bonum, quanto circa maiora motus appetitiuus ſubditur rationi. Maximum autem in his, quæ ad hominem pertinent, eſt vita, à qua omnia alia dependent: & ideo fortitudo, quæ appetitiuum motum ſubdit rationi in his, quæ ad mortem & vitam pertinent, primum locum tenet inter virtutes morales, quę ſunt circa paſsiones: tamen ordinatur infra iuſtitiam. Vnde Philoſ. dicit in 1. Rhetor.* quod neceſſe eſt maximas eſſe virtutes, quæ ſunt aliis honoratiſsimæ: ſi quidem eſt virtus potentia benefactiua: propter hoc fortes & iuſtos maximè honorant: hæc quidem in bello, ſcilicet fortitudo; hæc autem, ſcilicet iuſtitia, & in bello & in pace vtilis eſt. Poſt fortitudinem autem ordinatur temperantia, quæ ſubiicit rationi appetitum, circa ea quæ immediatè ordinantur ad vitam, vel in eodem ſecundum numerum, vel in eodem ſecundum ſpeciem, ſcilicet in cibis & venereis. Et ſic iſtæ tres virtutes ſimul cum prudentia dicuntur eſſe principales etiam dignitate. Secundum quid autem dicitur aliqua virtus eſſe maior, ſecundum quod adminiculum vel ornamentum præbet principali virtuti: ſicut ſubſtantia eſt ſimpliciter dignior accidente, aliquod tamen accidens eſt ſecundum quid dignius ſubſtantia, in quantum perficit ſubſtantiam in aliquo eſſe accidentali.

art 1. huius quæſt.

p. 1. q. 80.

c. 1. paulo ante fin. tom. 5.

c. 9. t. 6.

Ad primum ergo dicendum, quod actus liberalitatis oportet quod fundetur ſuper actum iuſtitiæ: non enim eſſet liberalis datio, ſi non de proprio daret, vt in 2. Politicorum dicitur. Vnde liberalitas ſine iuſtitia eſſe non poſſet, quæ ſecernit ſuum à non ſuo. Iuſtitia autem poteſt eſſe ſine liberalitate. Vnde iuſtitia ſimpliciter eſt maior liberalitate tamquam communior & fundamentum ipſius. Liberalitas autem eſt

ſecun

¶ 4. Præterea, Cognitio principiorum eſt dignior quam cognitio concluſionum. Sed ſapientia concludit ex principiis indemonſtrabilibus, quorum eſt intellectus, ſicut & aliæ ſcientiæ. Ergo intellectus eſt maior virtus quam ſapientia.

SED contra eſt, quod Philoſophus dicit in 6. Ethic. * quod ſapientia eſt ſicut caput inter virtutes intellectuales. *c.7.ante med.t.5.*

RESPONDEO dicendum, quod ſicut dictum eſt *, magnitudo virtutis ſecundum ſuam ſpeciem conſideratur ex obiecto. Obiectum autem ſapientiæ præcellit inter obiecta omnium virtutum intellectualium: conſiderat enim cauſam altiſsimam, quæ Deus eſt, vt dicitur in principio Metaphyſ. * Et quia per cauſam iudicatur de effectu, & per cauſam ſuperiorem de cauſis inferioribus: inde eſt quod ſapientia habet iudicium de omnibus aliis virtutibus intellectualibus, & eius eſt ordinare omnes, & ipſa eſt quaſi architectonica reſpectu omnium. *art 3.huius quaſt.* *c.1.circa fin.tom.3.*

Ad primum ergo dicendum, quod cum prudentia ſit circa res humanas, ſapientia vero circa cauſam altiſsimam: impoſsibile eſt, quod prudentia ſit maior virtus, quam ſapientia, niſi vt dicitur in 6. Ethic. * maximum eorũ, quæ ſunt in mundo, eſſet homo. Vnde dicendum eſt, ſicut in eo. li. dicitur †, quod prudentia non imperat ipſi ſapientiæ: ſed potius è conuerſo: quia ſpiritualis iudicat omnia, & ipſe à nemine iudicatur, vt dicitur 1. ad Cor. 2. Non enim prudẽtia habet ſe intromittere de altiſsimis, quæ conſiderat ſapientia: ſed imperat de his, quę ordinãtur ad ſapientiã, ſcilicet quomodo homines debeãt ad ſapientiã peruenire. Vnde in hoc eſt prudentia, ſeu politica miniſtra ſapientiæ: introducit enim ad eã præparans ei viã, ſicut oſtiarius ad regem. *c 7.ante med.* *† eo li.6. & c.7.*

Ad ſecundum dicendum, quod prudentia conſiderat ea quibus peruenitur ad felicitatem. Sed ſapientia conſiderat ipſum obiectum felicitatis, quod eſt altiſſimum intelligibile. Et ſi quidem eſſet perfecta conſideratio ſapientiæ reſpectu ſui obiecti, eſſet perfecta felicitas in actu ſapientiæ. Sed quia actus ſapientiæ in hac vita eſt imperfectus reſpectu principalis obiecti, quod eſt Deus: ideo actus ſapientiæ eſt quædam inchoatio, ſeu participatio futuræ felicitatis. Et ſic propinquius ſe habet ad felicitatem, quam prudentia.

Ad tertium dicendum, quod ſicut Phil. dicit in 1. de anima *, vna notitia præfertur alteri, aut ex eo, quod eſt nobiliorũ, aut propter certitudinem. Si igitur ſubiecta ſint æqualia in bonitate, & nobilitate, illa quæ eſt certior, erit maior virtus. Sed illa quæ eſt minus certa de *In princ. illius, t. 2.*

Digitized by Google

de altioribus,& maioribus,præfertur ei quæ eſt magis
certa de inferioribus rebus. Vnde Philoſ. dicit in 2. de
l.2.te.60. tom.2. cæl. * quod magnum eſt de rebus cœleſtibus aliquid
poſſe cognoſcere, etiam debili,& topica ratione. Et in
† l.1.c.5 parum à prin.te.3. 1. de part. animal. † dicit, quod amabile eſt magis, par-
uum aliquid cognoſcere de rebus nobilioribus, quam
multa cognoſcere de rebus ignobilioribus. Sapientia
igitur ad quam pertinet Dei cognitio, homini maximè
in ſtatu huius vitæ non poteſt perfectè aduenire, vt ſit
quaſi eius poſſeſsio. Sed hoc ſolius Dei eſt: vt in 1. Me-
cap 2. poſt med. te.3. tap. * Sed tamē illa modica cognitio, quæ per ſapientiā
de Deo haberi poteſt, omni alij cognitioni præfertur.

Ad quartum dicendum, quod veritas, & cognitio principiorum indemonſtrabilium dependet ex ratione terminorum. Cognito enim quid eſt totum, & quid eſt pars, ſtatim cognoſcitur, quod omne totum eſt maius ſua parte. Cognoſcere autem rationem entis & non entis, & totius & partis, & aliorum quæ conſequuntur ad ens, ex quibus ſicut ex terminis conſtituuntur principia indemonſtrabilia, pertinet ad ſapientiam: quia ens commune eſt proprius effectus
349 cauſæ altiſsimæ, ſcilicet Dei. Et ideo ſapientia non ſolum vtitur principiis indemonſtrabilibus, quorum eſt intellectus, concludendo ex eis, ſicut etiam aliæ ſcientiæ: ſed etiam iudicando de eis, & diſputando contra negantes. Vnde ſequitur quod ſapientia ſit maior virtus, quam intellectus.

2.2.q.23. a.6.& q. 30.art.4. & 3.diſt. 33.q.2. ar.4.q.2. ad 3.& 4. contra c. 55.ad 13. & ver.q. 2.a.2.co. fin.& ad 17.& ar. 5.cor.& ad 4. Et c.13.l.3. co.1 fin.

Art. 6. *Utrum charitas ſit maxima inter virtutes Theologicas?*

AD ſextum ſic proceditur. Videtur, quod charitas non ſit maxima inter virtutes Theologicas. Cum enim fides ſit in intellectu, ſpes autem, & charitas in vi appetitiua, vt ſupra dictum eſt *: videtur, quod fides comparetur ad ſpem, & charitatem, ſicut virtus intellectualis ad moralem. Sed virtus intellectualis eſt maior morali, vt ex dictis patet. Ergo fides eſt maior ſpe, & charitate.

** q.62. art.3.* ¶ 2. Præterea, Quod ſe habet ex additione ad aliud, videtur eſſe maius eo. Sed ſpes, vt videtur, ſe habet ex additione ad charitatem: præſupponit enim ſpes amorem, vt Auguſt. dicit in Ench. * Addit enim quemdam motum protenſionis in rem amatam. Ergo ſpes eſt maior charitate.

** cap.8. † gl. interlinearis ſup. illud, Abrahā genuit Iſaac.*

¶ 3. Præterea, Cauſa eſt potior effectu. Sed fides & ſpes ſunt cauſa charitatis. Dicitur enim Matth. 1. in gloſſ. † quod fides generat ſpem, & ſpes charitatem. Ergo fides & ſpes ſunt maiores charitate.

SED contra eſt, quod Apoſtolus dicit 1. ad Corint.

13. Nunc

13. Nunc autem manent ſpes, fides, charitas, tria hæc, maior autem horum eſt charitas.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra dictum eſt *, magnitudo virtutis ſecundum ſuam ſpeciem conſideratur ex obiecto. Cum autem tres virtutes theologicæ reſpiciant Deum ſicut proprium obiectum, non poteſt vna earum dici maior altera, ex hoc quod ſit circa maius obiectum: ſed ex eo quod vna ſe habet propinquius ad obiectum, quam alia. Et hoc modo charitas eſt maior aliis, nam aliæ important in ſui ratione quandam diſtantiam ab obiecto. Eſt enim fides de non viſis, ſpes autem de non habitis, ſed amor charitatis eſt de eo quod iam habetur: eſt enim amatum quodammodo in amante, & etiam amans per affectum trahitur ad vnionem amati: propter quod dicitur 1. Ioan. 4. Qui manet in charitate, in Deo manet, & Deus in eo. * art. 5.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc modo non ſe habent fides & ſpes ad charitatem, ſicut prudentia ad virtutem moralem: & hoc propter duo. Primo quidem: quia virtutes theologicæ habent obiectum, quod eſt ſupra animam humanam: ſed prudentia & virtutes morales ſunt circa ea, quæ ſunt infra hominem. In his autem, quæ ſunt ſupra hominem, nobilior eſt dilectio, quam cognitio: perficitur enim cognitio, ſecundum quod cognita ſunt in cognoſcente, dilectio vero ſecundum quod diligens trahitur ad rem dilectam. Id autem quod eſt ſupra hominem, nobilius eſt in ſeipſo quam ſit in homine: quia vnumquodque eſt in altero per modum eius in quo eſt: è conuerſo autem eſt in his, quæ ſunt infra hominem. Secundo, quia prudentia moderatur motus appetitiuos ad morales virtutes pertinentes: ſed fides non moderatur motum appetitiuum tendentem in Deum, qui pertinet ad virtutes theologicas, ſed ſolum oſtendit obiectum. Motus autem appetitiuus in obiectum excedit cognitionem humanam, ſecundum illud ad Epheſ. 3. Superuenientem ſcientiæ charitatem Chriſti.

Ad ſecundum dicendum, quod ſpes præſupponit amorem eius quod quis adipiſci ſe ſperat, qui eſt amor concupiſcentiæ: quo quidem amore magis ſe amat qui concupiſcit bonum, quam aliquid aliud. Charitas autem importat amorem amicitiæ, ad quam peruenitur ſpe, vt ſupra dictum eſt *. q. 62. a. 4.

Ad tertium dicendum, quod cauſa perficiens eſt potior ſuo effectu: non autem cauſa diſponens. Sic enim calor ignis eſſet potior, quam anima, ad quam diſponit materiam, quod patet eſſe falſum. Sic autem fides

fides generat ſpem, & ſpes charitatem: ſecundum ſcilicet, quod vna diſponit ad alteram.

QVAESTIO LXVII.

De virtutum duratione poſt hanc vitam, in ſex articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de duratione virtutum poſt hanc vitam.

ET CIRCA hoc quæruntur ſex.

¶ Primo, vtrum virtutes morales maneant poſt hanc vitam?

¶ Secundo, vtrum virtutes intellectuales?

¶ Tertio, vtrum fides?

¶ Quarto, vtrum remaneat ſpes?

¶ Quinto, vtrum maneat aliquid fidei, vel ſpei?

¶ Sexto, vtrum maneat charitas?

350 Art. I. *Vtrum virtutes morales maneant poſt hanc vitam?*

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod virtutes morales non maneant poſt hanc vitam. Homines enim in ſtatu futuræ gloriæ erunt ſimiles angelis, vt dicitur Math. 22. Sed ridiculum eſt, in angelis, ponere virtutes morales: vt dicitur in 10. Ethic. * Ergo neque in hominibus poſt hanc vitam erunt virtutes morales.

¶ 2. Præterea, Virtutes morales perficiunt hominem in vita actiua. Sed vita actiua non manet poſt hanc vitam. Dicit enim Gregor. in 6. Moral. † Actiuæ vitæ opera cum corpore tranſeunt. Ergo virtutes morales non manent poſt hanc vitam.

¶ 3. Præterea, Temperantia, & fortitudo, quæ ſunt virtutes morales, ſunt irrationalium partium: vt Philoſoph. dicit in 3. Eth * Sed irrationales partes animæ corrumpuntur corrupto corpore, eo quod ſunt actus organorum corporalium. Ergo videtur, quod virtutes morales non maneant poſt hanc vitam,

SED contra eſt, quod dicitur Sap. 1. quod iuſtitia perpetua eſt & immortalis.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut Auguſt. dicit in 14. de Trin. * Tullius poſuit poſt hanc vitam quatuor virtutes cardinales non eſſe: ſed in alia vita homines eſſe beatos ſola cognitione naturæ: (in qua nihil eſt melius, aut amabilius, vt Aug. dicit ibidem †) ea ſcilicet natura, quæ creauit omnes naturas. Ipſe autem poſtea determinat huiuſmodi quatuor virtutes in futura vita exiſtere, tamen alio modo. Ad cuius euidentiam ſciendum eſt, quod in huiuſmodi virtutibus aliquid eſt formale, & aliquid quaſi materiale.

Inf. ar. 2. co. & ad 1. & 3. & q. 78. a. 6. co. & ad 2. & q. 52. a. 1. a. 2. & 3. & q. 33. q. 1. a. 4. & 4. diſt. 14. q. 1. a. 3. q. 3. & ver. q. 5. art 4.

** c. 8. t. 1.*

† c. 28. non procul a fin.

** c. 10. in prin. to. 5.*

c. 9. circa prin. to. 3

† eo. lib & cap circa med.

Materiale

Materiale quidem eſt in eis virtutibus inclinatio quædam partis appetitiuæ ad paſsiones, vel operationes ſecundum modum aliquem. Sed quia iſte modus determinatur à ratione: ideo formale in omnibus virtutibus eſt ipſe ordo rationis. Sic igitur dicendum eſt, quod huiuſmodi virtutes morales in futura vita non manent quantum ad id, quod eſt materiale in eis. Non enim habebunt in futura vita locum concupiſcentiæ, & delectationes ciborum, & venereorum, neque etiam timores, & audaciæ circa pericula mortis, neque etiam diſtributiones, & communicationes rerum, quæ veniunt in vſum præſentis vitæ. Sed quantum ad id, quod eſt formale, remanebunt in beatis perfectiſsimæ poſt hanc vitam: in quantum ratio vniuſcuiuſque rectiſsima erit circa ea, quæ ad ipſum pertinent ſecundum ſtatum illum: & vis appetitiua omnino mouebitur ſecundum ordinem rationis in his quæ ad ſtatum illum pertinent. Vnde Aug. * ibidem dicit, quod prudentia ibi erit ſine vllo periculo erroris, fortitudo ſine moleſtia tolerandorum malorum, temperantia ſine repugnatione libidinum: vt prudentiæ ſit, nullum bonum Deo præponere, vel æquare: fortitudinis, ei firmiſsime inhærere: temperantiæ, nullo defectu noxio delectari. De iuſtitia vero manifeſtius eſt quem actum ibi habebit, ſcilicet eſſe ſubditum Deo: quia etiam in hac vita ad iuſtitiam pertinet eſſe ſubditum ſuperiori. co.l.14.c. 9 à me dio, to.3.

Ad primum ergo dicendum, quod Philoſophus loquitur ibi de huiuſmodi virtutibus moralibus, quantum ad id quod materiale eſt in eis. Sicut de iuſtitia quantum ad commutationes, & diſtributiones: de fortitudine quantum ad terribilia, & pericula: de temperantia quantum ad concupiſcentias prauas.

Et ſimiliter dicendum eſt Ad ſecundum. Ea enim, quæ ſunt actiuæ vitæ, materialiter ſe habent ad virtutes.

Ad tertium dicendum, quod ſtatus poſt hanc vitam eſt duplex. Vnus quidem ante reſurrectionem, quando animæ erunt à corporibus ſeparatæ. Alius autem poſt reſurrectionem, quando animæ iterato corporibus ſuis vnientur. In illo ergo reſurrectionis ſtatu erunt vires irrationales in organis corporis, ſicut & nunc ſunt. Vnde & poterit in iraſcibili eſſe fortitudo, & in concupiſcibili temperantia, in quantum vtraque vis perfecte erit diſpoſita ad obediendum rationi. Sed in ſtatu ante reſurrectionem partes irrationales non erunt actu in anima; ſed ſolum radicaliter in eſſentia ipſius: vt in primo dictum eſt. Vnde nec huiuſmodi virtutes erunt in actu niſi in radice, ſcilicet

* p.p.q. 77.art.8. † q.63. art.1. * in cor. art.

cet in ratione,& voluntate, in quibus ſunt ſeminaria quædam harum virtutum, vt dictum eſt *. Sed iuſtitia, quæ eſt in voluntate, etiam actu remanebit. Vnde ſpecialiter de ea dictum eſt †, quod eſt perpetua, & immortalis: tum ratione ſubiecti, quia voluntas incorruptibilis eſt: tum etiam propter ſimilitudinem actus: vt prius dictum eſt *.

351 Art.2. *Vtrum virtutes intellectuales maneant poſt hanc vitam?*

Inf.q.93. a.6. ad 2. & 2 d.6 a.4. ad 3. & di.34. a.5. & 3. contra c. 12.& ma. q.2.a.12. & opuſc. 3 c.118. * In prædi.qualitatu, non longe à pr.io.1.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod virtutes intellectuales non maneant poſt hanc vitam. Dicit enim Apoſt.1 ad Cor.13 quod ſcientia deſtruetur,& ratio eſt: Quia ex parte cognoſcimus. Sed ſicut cognitio ſcientiæ eſt ex parte, id eſt, imperfecta: ita etiam cognitio aliarum virtutum intellectualium, quamdiu hæc vita durat. Ergo omnes virtutes intellectuales poſt hanc vitam ceſſabunt.

¶ 2. Præterea, Philoſophus dicit in Prædicamentis *, quod ſcientia, cum ſit habitus, eſt qualitas difficile mobilis. Non enim de facili amittitur, niſi ex aliqua forti tranſmutatione, vel ægritudine. Sed nulla eſt tanta tranſmutatio corporis humani, ſicut per mortem. Ergo ſcientia, & aliæ virtutes intellectuales non manent poſt hanc vitam.

te.30. tom.2.

¶ 3. Præterea, Virtutes intellectuales perficiunt intellectum ad bene operandum proprium actum. Sed actus intellectus non videtur eſſe poſt hanc vitam, eo quod nihil intelligit anima ſine phantaſmate, vt dicitur in 3. de anima *. Phantaſmata autem poſt hanc vitam non manent, cum non ſint niſi in organis corporeis. Ergo virtutes intellectuales non manent poſt hanc vitam.

SED contra eſt, quod firmior eſt cognitio vniuerſalium,& neceſſariorum, quam particularium,& contingentium. Sed in homine remanet poſt hanc vitam cognitio particularium, & contingentium, puta eorum, quæ quis fecit, vel paſſus eſt: ſecundum illud Luc.16. Recordare quia recepiſti bona in vita tua,& Lazarus ſimiliter mala. Ergo multo magis remanet cognitio vniuerſalium,& neceſſariorum, quæ pertinet ad ſcientiam,& ad alias virtutes intellectuales.

p.p.q.79. art.6.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut in primo dictum eſt *, quidam poſuerunt, quod ſpecies intelligibiles non permanent in intellectu poſſibili, niſi quandiu actu intelligit. Nec eſt aliqua conſeruatio ſpecierum ceſſante conſideratione actuali, niſi in viribus ſenſitiuis, quæ ſunt actus corporalium organorum, ſcilicet imaginatiua, & memoratiua. Huiuſmodi

autem

Digitized by Google

autem vires corrumpuntur corrupto corpore. Et ideo ſecundum hoc ſcientia nullo modo poſt hanc vitam remanebit corpore corrupto, neque aliqua alia intellectualis virtus. Sed hæc opinio eſt contra ſententiam Ariſt. qui in 3. de anima dicit *, quod intellectus poſſibilis eſt in actu, cum ſit ſingula ſicut ſciens, cum tamen ſit in potentia ad conſiderandum in actu. Eſt etiam contra rationem, quia ſpecies intelligibiles recipiuntur in intellectu poſſibili immobiliter ſecundum modum recipientis. Vnde & intellectus poſſibilis dicitur locus ſpecierum, quaſi ſpecies intelligibiles conſeruans. Sed phantaſmata, ad quæ reſpiciendo homo intelligit in hac vita, applicando ad ipſa ſpecies intelligibiles (vt in primo dictum eſt *) corrupto corpore corrumpuntur. Vnde quantum ad ipſa phantaſmata quæ ſunt quaſi materialia in virtutibus intellectualibus, virtutes intellectuales deſtruuntur deſtructo corpore. Sed quantum ad ſpecies intelligibiles, quæ ſunt in intellectu poſſibili, virtutes intellectuales manent: ſpecies autem ſe habent in virtutibus intellectualibus ſicut formales. Vnde intellectuales virtutes manent poſt hanc vitam, quantum ad id quod eſt formale in eis: non autem quantum ad id quod eſt materiale; ſicut & de moralibus dictum eſt *.

tex. 8. c. 2 — *p. p. q. 85. a. 1. & 2.* — *Ar. præc.*

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Apoſtoli eſt intelligendum quantum ad id, quod eſt materiale in ſcientia, & quantum ad modum intelligendi. Quia ſcilicet neque phantaſmata remanebunt deſtructo corpore, neque erit vſus ſcientiæ per conuerſionem ad phantaſmata.

Ad ſecundum dicendum, quod per ægritudinem corrumpitur habitus ſcientiæ quantum ad id quod eſt materiale in eo, ſcilicet quantum ad phantaſmata: non autem quantum ad ſpecies intelligibiles, quæ ſunt in intellectu poſſibili.

Ad tertium dicendum, quod anima ſeparata poſt mortem habet alium modum intelligendi, quam per conuerſionem ad phantaſmata: vt in primo dictum eſt *, & ſic ſcientia manet: non tamen ſecundum eundem modum operandi, ſicut & de virtutibus moralibus dictum eſt †.

** p. p. q. 89. ar. 1.* — *† ar. præc.*

Art. 3. *Vtrum fides maneat poſt hanc vitam?*

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod fides maneat poſt hanc vitam. Nobilior enim eſt fides, quam ſcientia. Sed ſcientia manet poſt hanc vitam, vt dictum eſt *. Ergo & fides.

¶ 2. Præterea, Primæ ad Cor. 3. dicitur: Fundamentum aliud nemo poteſt ponere, præter id quod poſitum

352 Inf. ar. 5. & 2. 2. q. 4. a. 4. ad 1. & q. 8 a. 2. co. fi. & q. 7. a. 3. ad 3 & 3. d. 31. a. 1. q. 1. & 3 & ver. q. 27. ar. 5. ad ſextũ fi. & ver. q. 5. ar. 4. ad 10. — ** ar. præc.*

Digitized by Google

poſitum eſt, quod eſt Chriſtus Ieſus, id eſt, fides Chriſti Ieſu. Sed ſublato fundamento non remanet id quod ſuperædificatur. Ergo ſi fides non remanet poſt hanc vitam, nulla alia virtus remaneret.

¶ 3. Præterea, Cognitio fidei, & cognitio gloriæ differunt ſecundum perfectum, & imperfectum. Sed cognitio imperfecta poteſt eſſe ſimul cum cognitione perfecta: ſicut in angelo ſimul poteſt eſſe cognitio veſpertina cum cognitione matutina: & aliquis homo poteſt ſimul habere de eadem concluſione ſcientiam per ſyllogiſmum demonſtratiuum, & opinionem per ſyllogiſmum dialecticum. Ergo etiam fides ſimul eſſe poteſt poſt hanc vitam cum cognitione gloriæ.

SED contra eſt, quod Apoſtolus dicit 2. ad Corinth. 5. Quamdiu ſumus in hoc corpore, peregrinamur à Domino. Per fidem enim ambulamus, & non per ſpeciem. Sed illi, qui ſunt in gloria, non peregrinantur à Domino, ſed ſunt ei præſentes. Ergo fides non manet poſt hanc vitam in gloria.

RESPONDEO dicendum, quod oppoſitio eſt per ſe, & propria cauſa, quod vnum oppoſitum excludatur ab alio: in quantum ſcilicet in omnibus oppoſitis includitur oppoſitio affirmationis, & negationis. Inuenitur autem in quibuſdam oppoſitio ſecundum contrarias formas, ſicut in coloribus album & nigrum. In quibuſdam autem ſecundum perfectum, & imperfectum. Vnde in alterationibus magis & minus accipiuntur vt contraria: vt cum de minus calido
tex. 19. tom... fit magis calidum, vt dicitur in 5. Phyſicorum.* Et quia perfectum, & imperfectum opponuntur, impoſſibile eſt, quod ſimul ſecundum idem ſit perfectio, & imperfectio. Eſt autem conſiderandum, quod imperfectio quidem quandoque eſt de ratione rei, & pertinet ad ſpeciem ipſius, ſicut defectus rationis pertinet ad rationem ſpeciei equi, vel bouis. Et quia vnum & idem numero manens non poteſt transferri de vna ſpecie in aliam: inde eſt, quod tali imperfectione ſublata, tollitur ſpecies rei: ſicut iam non eſſet bos, vel equus, ſi eſſet rationalis. Quandoque vero imperfectio non pertinet ad rationem ſpeciei, ſed accidit indiuiduo ſecundum aliquid aliud: ſicut alicui homini quandoque accidit defectus rationis, in quantum impeditur in eo rationis vſus propter ſomnum, vel ebrietatem, vel aliquid huiuſmodi. Patet autem, quod tali imperfectione remota nihilominus ſubſtantia rei remanet. Manifeſtum eſt autem, quod imperfectio cognitionis eſt de ratione fidei: ponitur enim in eius diffinitione. Fides enim eſt ſubſtantia ſperandarum re-

rum,

rum; argumentum nõ apparentium, vt dicitur ad Heb. 11. Et Aug. dicit * : Quid eſt fides? credere quod non vides. Quod autem cognitio ſit ſine apparitione, vel viſione, hoc ad imperfectionẽ cognitionis pertinet: & ſic imperfectio cognitionis eſt de ratione fidei. Vnde manifeſtum eſt, quod fides non poteſt eſſe perfecta cognitio eadem numero manens. Sed vlterius conſiderãdum eſt, vtrum ſimul poſſit eſſe cum cognitione perfecta. Nihil enim prohibet aliquã cognitionem imperfectam ſimul eſſe aliquando cum cognitione perfecta. Eſt igitur conſiderandum, quod cognitio poteſt eſſe imperfecta tripliciter. Vno modo ex parte obiecti cognoſcibilis: alio modo ex parte medij: tertio modo ex parte ſubiecti. Ex parte quidem obiecti cognoſcibilis differunt ſecundum perfectum, & imperfectum, cognitio matutina, & veſpertina in angelis. Nam cognitio matutina eſt de rebus, ſecundum quod habent eſſe in verbo. Cognitio autem veſpertina eſt de eis, ſecundum quod habent eſſe in propria natura: quod eſt imperfectum reſpectu primi eſſe. Ex parte vero medij differunt ſecundum perfectum, & imperfectum cognitio, quæ eſt de aliqua concluſione per medium demonſtratiuum, & per medium probabile. Ex parte vero ſubiecti differunt ſecundum perfectum, & imperfectum opinio, fides, & ſcientia. Nam de ratione opinionis eſt, quod accipiatur vnũ cum formidine alterius oppoſiti: vnde non habet firmam inhæſionem. De ratione vero ſcientiæ eſt, quod habeat firmam inhæſionem cum viſione intellectiua: habet enim certitudinem procedentem ex intellectu principiorum. Fides autem medio modo ſe habet: excedit enim opinionem in hoc, quod habet firmam inhæſionem: deficit vero à ſcientia in eo, quod non habet viſionem. Manifeſtũ eſt autem, quod perfectum, & imperfectum non poſſunt ſimul eſſe ſecundum idem: ſed ea, quæ differunt ſecundum perfectum, & imperfectum, ſecundum aliquid idem poſſunt eſſe in aliquo alio eodem. Sic igitur cognitio perfecta, & imperfecta ex parte obiecti nullo modo poſſunt eſſe de eodem obiecto: poſſunt tamen conuenire in eodem medio, & in eodem ſubiecto. Nihil enim prohibet, quod vnus homo ſimul, & ſemel per vnum & idem medium habeat cognitionem de duobus, quorum vnum eſt perfectum, & aliud imperfectum: ſicut de ſanitate & ęgritudine, & bono & malo. Similiter etiam impoſſibile eſt, quod cognitio perfecta & imperfecta ex parte medij conueniant in vno medio: ſed nihil prohibet quin conueniant in vno obiecto, & in vno ſubiecto: poteſt enim vnus homo co-

ſer. 7. de verb. Apoſt. in princ. to. 10.

F 2 gnoſce

gnoſcere eandem concluſionem per medium probabile,& demonſtratiuum. Et ſimiliter eſt impoſsibile, quod cognitio perfecta & imperfecta ex parte ſubiecti ſint ſimul in eodem ſubiecto: fides autem in ſui ratione habet imperfectionem, quæ eſt ex parte ſubiecti, vt ſcilicet credens non videat id quod credit: beatitudo autem de ſui ratione habet perfectionem ex parte ſubiecti, vt ſcilicet beatus videat id quo beatificatur, vt ſupra dictum eſt *. Vnde manifeſtum eſt,
q.3.ar.8. quod impoſsibile eſt, quod fides maneat ſimul cum beatitudine in eodem ſubiecto.

Ad primum ergo dicendum, quod fides eſt nobilior quam ſcientia ex parte obiecti: quia eius obiectum eſt veritas prima: ſed ſcientia habet perfectiorem modum cognoſcendi, qui non repugnat perfectioni beatitudinis, ſcilicet viſioni, ſicut repugnat ei modus fidei.

Ad ſecundum dicendum, quod fides eſt fundamentum, quantum ad id quod habet de cognitione: & ideo quando perficietur cognitio, erit perfectius fundamentum.

Ad tertium patet ſolutio ex his, quæ * ſupra dicta
In corp. art. ſunt.

353

Art.4. *Vtrum ſpes maneat poſt mortem in ſtatu gloriæ?*

2.2.q.18. a.1.& 3. d.31.q.2. ar 1.q.2. & ver.q. 4.ar.4. * c.9.10.3

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod ſpes maneat poſt mortem in ſtatu gloriæ. Spes enim nobiliori modo perficit appetitum humanum, quam virtutes morales. Sed virtutes morales manent poſt hanc vitam: vt patet per Aug. in 14. de Trin. * Ergo multo magis ſpes.

¶ 2. Præterea, Spei opponitur timor. Sed timor manet poſt hanc vitam: & in beatis quidem timor filialis, qui manet in ſeculum: & in damnatis timor pœnarum. Ergo ſpes pari ratione poteſt permanere.

¶ 3. Præterea, Sicut ſpes eſt futuri boni, ita & deſirium. Sed in beatis eſt deſiderium futuri boni, & quantum ad gloriam corporis, quam animæ beatorum de-
ca 35. a à me. 10.3. ſiderant: vt dicit Aug. 12. ſuper Gen. * ad litteram: & etiam quantum ad gloriam animæ, ſecundum illud Eccleſ. 24. Qui edunt me, adhuc eſurient: & qui bibunt me, adhuc ſitient. Et 1. Petr. dicitur, In quem deſiderant angeli proſpicere. Ergo videtur, quod poſsit eſſe ſpes poſt hanc vitam in beatis.

SED contra eſt, quod Apoſt. dicit Rom. 8. Quod videt quis, quid ſperat? Sed beati vident id, quod eſt obiectum ſpei, ſcilicet Deum. Ergo non ſperant.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut dictum
art. prac. eſt *: id quod de ratione ſui importat imperfectio-

nem

nem ſubiecti, non poteſt ſimul ſtare cum ſubiecto oppoſita perfectione perfecto. Sicut patet, quod motus in ratione ſui importat imperfectionem ſubiecti: eſt enim actus exiſtentis in potentia in quantum cuiuſmodi: vnde quando illa potentia reducitur ad actum, iam ceſſat motus. Non enim adhuc albatur poſtquam iam aliquid factum eſt album. Spes autem importat motum quemdam in id, quod non habetur, vt patet ex his, quæ ſupra de paſsione ſpei diximus *: & ideo quando habetur id, quod ſperatur, ſcilicet diuina fruitio, iam ſpes eſſe non poterit. q. 40. ar. 1. & 2.

Ad primum ergo dicendum, quod ſpes eſt nobilior virtutibus moralibus quantum ad obiectum, quod eſt Deus. Sed actus virtutum moralium non repugnant perfectioni beatitudinis, ſicut actus ſpei: niſi forte ratione materiæ, ſecundum quam non manent. Non enim virtus moralis perficit appetitum ſolum in id, quod nondum habetur; ſed etiam circa id, quod præſentialiter habetur.

Ad ſecundum dicendum, quod timor eſt duplex, ſeruilis, & filialis, vt infra dicetur *. Seruilis quidem eſt timor pœnæ, qui non poterit eſſe in gloria nulla poſsibilitate ad pœnam remanente. Timor vero filialis habet duos actus: ſcilicet revereri Deum, & quantum ad hunc actum manet, & timere ſeparationem ab ipſo, & quantum ad hunc actum non manet. Separari enim à Deo habet rationem mali, nullum autem malum ibi timetur: ſecundum illud Prouerb. 1, Abundantia perfruetur, malorum timore ſublato. Timor autem opponitur ſpei per oppoſitionem boni, & mali, vt ſupra dictum eſt †. Et ideo timor, qui remanet in gloria, non opponitur ſpei. In damnatis autem magis poteſt eſſe timor pœnæ, quam in beatis ſpes gloriæ: quia in damnatis erit ſucceſsio pœnarum, & ſic remanet ibi ratio futuri, quod eſt obiectum timoris. Sed gloria ſanctorum eſt abſque ſucceſsione ſecundum quandam æternitatis participationem, in qua non eſt præteritum, & futurum, ſed ſolum præſens. Et tamen nec etiam in damnatis eſt propriè timor. Nam ſicut ſupra * dictum eſt, timor numquam eſt ſine aliqua ſpe euaſionis, quæ omnino in damnatis non erit: vnde nec timor, niſi, communiter loquendo, ſecundum quod quælibet expectatio mali futuri dicitur timor. 2. 2. q. 19. ar. 2. q. 40. a. 1. q. 13. a. 1.

Ad tertium dicendum, quod quantum ad gloriam animæ non poteſt eſſe in beatis deſiderium, ſecundum quod reſpicit futurum, ratione iam dicta *. Dicitur autem ibi eſſe eſuries, & ſitis per remotionem q. 33. a. 2.

faſtidij: & eadem ratione dicitur eſſe deſiderium in angelis. Reſpectu autem gloriæ corporis in animabus ſanctorum, poteſt quidem eſſe deſiderium non tamen ſpes, proprie loquendo: neque ſecundum, quod ſpes eſt virtus theologica; ſic enim eius obiectum eſt Deus, non autem aliquod bonum creatum: neque ſecundum quod communiter ſumitur, quia obiectum ſpei eſt ar-
q.40.a.1. duum, vt ſupra dictum eſt *. Bonum autem cuius iam ineuitabilem cauſam habemus, non comparatur ad nos in ratione ardui. Vnde non proprie dicitur aliquis qui habet argentum, ſperare ſe habiturum aliquid, quod ſtatim in poteſtate eius eſt, vt emat. Et ſimiliter illi qui habent gloriam animæ, non proprie dicuntur ſperare gloriam corporis, ſed ſolum deſiderare.

394 Art. 5. *Vtrum aliquid fidei, vel ſpei remaneat in gloria?*

3. diſ.31. q.2.ar.1. q 1.& 3. & ver.q. 27.ar.5. ad.6.& ver.q.5 art.4.ad 10.

AD quintum ſic proceditur. Videtur, quod aliquid fidei, vel ſpei remaneat in gloria. Remoto enim quod eſt proprium, remanet id quod eſt commune: ſicut dicitur in lib. de cauſis *, quod remoto rationali, remanet viuum; & remoto viuo, remanet ens. Sed in fide eſt aliquid, quod habet commune cum beatitudine, ſcilicet ipſa cognitio: aliquid autem quod eſt ſibi proprium, ſcilicet ænigma. Eſt enim fides cognitio ænigmatica. Ergo remoto ænigmate fidei, adhuc remanet ipſa cognitio fidei.

* propoſ. 1. habetur inter opera Ariſt. to.3.

¶ 2. Præterea, Fides eſt quoddam ſpirituale lumen animæ, ſecundum illud Ephe.1. Illuminatos oculos cordis veſtri in agnitionem Dei. Sed hoc lumen eſt imperfectum reſpectu luminis gloriæ: de quo dicitur in Pſal.35. In lumine tuo videbimus lumen. Lumen autem imperfectum remanet ſuperueniente lumine perfecto: non enim candela extinguitur claritate ſolis ſuperueniente. Ergo videtur, quod ipſum lumen fidei maneat cum lumine gloriæ.

¶ 3. Præterea, Subſtantia habitus non tollitur per hoc, quod ſubtrahitur materia. Poteſt enim homo habitum liberalitatis retinere, etiam amiſſa pecunia, ſed actum habere non poteſt. Obiectum autem fidei eſt veritas prima non viſa. Ergo hoc remoto per quod videtur veritas prima, adhuc poteſt remanere ipſe habitus fidei.

SED contra eſt; quod fides eſt quidam habitus ſimplex. Simplex autem vel totum tollitur, vel totum remanet. Cũ igitur fides nõ totaliter maneat, ſed euacuetur (vt dictũ eſt *) videtur, quod totaliter tollatur.

ar.3. huius quæſ.

RESPONDEO dicendum, quod quidam dixerunt,

xerunt, quod ſpes totaliter tollitur: fides autem partim tollitur, ſcilicet quantum ad ænigma, & partim manet, ſcilicet quantum ad ſubſtantiam cognitionis. Quod quidem ſi ſic intelligatur, quod maneat non idem numero, ſed idem genere, veriſsime dictum eſt. Fides enim cum viſione patriæ conuenit in genere, quod eſt cognitio: ſpes autem non conuenit cum beatitudine in genere: comparatur enim ſpes ad beatitudinis fruitionem, ſicut motus ad quietem in termino. Si autem intelligatur, quod eadem numero cognitio quæ eſt fidei, maneat in patria: hoc eſt omnino impoſsibile. Non enim remota differentia alicuius ſpeciei, remanet ſubſtantia generis eadem numero: ſicut remota differentia conſtitutiua albedinis, non remanet eadem ſubſtantia coloris numero, vt ſic idem color numero ſit quandoque albedo, quandoque vero nigredo. Non enim comparatur genus ad differentiam, ſicut materia ad formam, vt remaneat ſubſtantia generis eadem numero, differentia remota: ſicut remanet eadem numero ſubſtantia materiæ, remota forma. Genus enim & differentia non ſunt partes ſpeciei, alioquin non prædicarentur de ſpecie: ſed ſicut ſpecies ſignificat totum, id eſt compoſitum ex materia, & forma, in rebus materialibus: ita differentia ſignificat totum, & ſimiliter genus: ſed genus denominat totum ab eo, quod eſt, ſicut materia; differentia vero ab eo quod eſt, ſicut forma: ſpecies vero ab vtroque. Sicut in homine ſenſitiua natura materialiter ſe habet ad intellectuam: animal autē dicitur quod habet naturam ſenſitiuam: rationale quod habet intellectiuam: homo vero quod habet vtrūque: & ſic idē totum ſignificatur per hæc tria, ſed non ab eodem. Vnde patet, quod cum differentia nō ſit niſi deſignatiua generis remota differentia non poteſt ſubſtantia generis eadem remanere: non enim remanet eadem animalitas, ſi ſit alia anima conſtituens animal. Vnde non poteſt eſſe, quod eadem numero cognitio, quæ prius fuit ænigmatica, poſtea fiat viſio aperta. Et ſic patet, quod nihil idem numero vel ſpecie, quod eſt in fide, remanet in patria, ſed ſolum idem genere.

Ad primum ergo dicendum, quod remoto rationali, non remanet viuum idem numero, ſed idem genere: vt ex dictis patet *. *In c.*

Ad ſecundum dicendum, quod imperfectio luminis candelæ non opponitur perfectioni ſolaris luminis, quia non reſpiciunt idem ſubiectum. Sed imperfectio fidei, & perfectio gloriæ opponuntur ad inuicem, & reſpiciunt idem ſubiectum. Vnde non poſſunt eſſe

Digitized by Google

ſimul, ſicut nec claritas aeris cum obſcuritate eius.

Ad tertium dicendum, quod ille qui amittit pecuniam, non amittit poſsibilitatem habendi pecuniam: & ideo conuenienter remanet habitus liberalitatis. Sed in ſtatu gloriæ non ſolum actu tollitur obiectum fidei, quod eſt non viſum, ſed etiam ſecundum poſsibilitatem propter beatitudinis ſtabilitatem. Et ideo fruſtra talis habitus remaneret.

335 Art. 6. *Vtrum remaneat charitas poſt hanc vitam in gloria?*

inf. qu. 111. a. 3. ad 2. & 3. diſ. 31. q. 2. a. 2. & ver. q. 27. a. 5. ad 6. & ver. q. 2. ar. 12. ad 10. & 1. co. 13. l. 3. co. 1.

AD ſextum ſic proceditur. Videtur, quod charitas non maneat poſt hanc vitam in gloria: quia vt dicitur 1. ad Cor. 13. Cum venerit quod perfectum eſt, euacuabitur quod ex parte eſt, id eſt quod eſt imperfectum. Sed charitas viæ eſt imperfecta. Ergo euacuabitur adueniente perfectione gloriæ.

¶ 2. Præterea, Habitus & actus diſtinguuntur ſecundum obiecta. Sed obiectum amoris eſt bonum apprehenſum. Cum ergo alia ſit apprehenſio præſentis vitæ, & alia apprehenſio futuræ vitæ, videtur quod non maneat eadem charitas vtrobique.

¶ 3. Præterea, Eorum quæ ſunt vnius rationis, imperfectum poteſt venire ad æqualitatem perfectionis per continuum augmentum. Sed charitas viæ nunquam poteſt peruenire ad æqualitatem charitatis patriæ, quantumcumque augeatur. Ergo videtur quod charitas viæ non remaneat in patria.

SED contra eſt, quod Apoſt. dicit 1. ad Cor. 13. Charitas nunquam excidit.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra dictum eſt*, quando imperfectio alicuius rei non eſt de ratione ſpeciei ipſius, nihil prohibet idem numero quod prius fuit imperfectum, poſtea perfectum eſſe: ſicut homo per augmentum perficitur, & albedo per intenſionem. Charitas autem eſt amor, de cuius ratione non eſt aliqua imperfectio. Poteſt enim eſſe & habiti & non habiti, & viſi, & non viſi. Vnde charitas non euacuatur per gloriæ perfectionem, ſed eadem numero manet.

** Ar. 3. huius q.*

Ad primum ergo dicendum, quod imperfectio charitatis per accidens ſe habet ad ipſam: quia non eſt de ratione amoris imperfectio. Remoto autem eo quod eſt per accidens, nihilominus remanet ſubſtantia rei. Vnde euacuata imperfectione charitatis, non euacuatur ipſa charitas.

Ad ſecundum dicendum, quod charitas non habet pro obiecto ipſam cognitionem. Sic enim non eſſet eadem in via, & in patria: ſed habet pro obiecto ipſam

Digitized by Google

ſam rem cognitam, quæ eſt eadem, ſcilicet ipſum Deum.

Ad tertium dicendum, quod charitas viæ per augmentum non poteſt peruenire ad æqualitatem charitatis patriæ, propter differentiam quæ eſt ex parte cauſæ. Viſio enim eſt quædam cauſa amoris, vt dicitur in 9. Ethic. * Deus autem quanto perfectius cognoſcitur, tanto perfectius amatur. c. 5. to. 5.

QVAESTIO LXVIII.

De donis, in octo articulos diuiſa.

Conſequenter conſiderandum eſt de donis.

ET CIRCA hoc quæruntur octo.

¶ Primo, vtrum dona differant à virtutibus?

¶ Secundo, de neceſsitate donorum.

¶ Tertio, vtrum dona ſint habitus?

¶ Quarto, quæ, & quot ſint?

¶ Quinto, vtrum dona ſint connexa?

¶ Sexto, vtrum maneant in patria?

¶ Septimo, de comparatione eorum adiuuicem.

¶ Octauo, de comparatione eorum ad virtutes. 356

Art. I. *Vtrum dona differant a virtutibus?*

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod dona non diſtinguantur à virtutibus. Dicit enim Gregor. in 1. Moral. * exponens illud Iob. Nati ſunt ei ſeptem filij: Septem nobis naſcuntur filij, cum per conceptionem bonæ cogitationis, ſancti Spiritus ſeptem in nobis virtutes oriũtur. Et inducit illud quod habetur Iſa. 11. Requieſcet ſuper eum ſpiritus intellectus, &c. vbi enumerantur ſeptem Spiritus ſancti dona: Ergo ſeptem dona Spiritus ſancti ſunt virtutes. c. 28. circa prin.

¶ 2. Præterea, Aug. dicit in lib. * de quæſtionibus Euangelij, exponens illud quod habetur Matth. 12. Tunc vadit, & aſſumit ſeptem alios ſpiritus, &c. Septem vitia ſunt contraria ſeptem virtutibus Spiritus ſancti, id eſt, ſeptem donis. Sunt autem vitia contraria virtutibus communiter dictis. Ergo dona non diſtinguuntur à virtutibus communiter dictis. lib. 1. c. 8. circa me. tom. 4.

¶ 3. Præterea, Quorum eſt diffinitio eadem, ipſa quoque ſunt eadem. Sed diffinitio virtutis conuenit donis: vnumquodque enim donum eſt bona qualitas mentis, qua recte viuitur, &c. Similiter diffinitio doni conuenit virtutibus infuſis: eſt enim donum datio irredibilis ſecundum Philoſ. Ergo virtutes, & dona non diſtinguuntur.

¶ 4. Præterea, Plures eorum quæ numerantur inter dona, ſunt virtutes. Nam ſicut ſupra dictum eſt * ſapientia, & intellectus, & ſcientia, ſunt virtutes intelle- q. 57 art. 1. & 2.

tellectuales, conſilium autem ad prudentiam pertinet, pietas autem ſpecies eſt iuſtitiæ, fortitudo autem quædam virtus eſt moralis. Ergo videtur quod dona, & virtutes non diſtinguantur.

cap. 18. SED contra eſt, quod Gregor. in 1. Moral. * diſtinguit ſeptem dona: quæ dicit ſignificari per ſeptem filios Iob, à tribus virtutibus theologicis, quas dicit ſignificari per tres filias Iob. & in 2. Moral. diſtinguit eadem ſeptem dona à quatuor virtutibus cardinalibus, quę dicit ſignificari per quatuor angulos domus. cap. 36.

RESPONDEO dicendum, quod ſi loquamur de dono, & virtute ſecundum nominis rationem, ſic nullam oppoſitionem habent adinuicem: nam ratio virtutis ſumitur ſecundum quod perficit hominem ad bene agendum, vt ſupra dictum eſt*: ratio autem doni ſumitur ſecundum comparationem ad cauſam, à qua eſt. Nihil autem prohibet, illud quod eſt ab alio, vt donum, eſſe perfectiuum alicuius ad bene operandum, præſertim cum ſupra dixerimus*, quod virtutes quædam nobis ſunt infuſæ à Deo. Vnde ſecundum hoc donum à virtute diſtingui non poteſt. Et ideo quidam poſuerunt, quod dona non eſſent à virtutibus diſtinguenda. Sed eis remanet non minor difficultas, vt ſcilicet rationem aſsignent, quare quædam virtutes dicantur dona, & non omnes: & quare aliquæ computentur inter dona, quæ non computantur inter virtutes, vt patet de timore. Vnde alij dixerunt dona à virtutibus eſſe diſtinguenda, ſed non aſsignauerunt conuenientem diſtinctionis cauſam: quæ ſcilicet ita communis eſſet virtutibus, quod nullo modo donis, aut è conuerſo. Conſiderantes enim aliqui, quod inter ſeptem dona quatuor pertinent ad rationem, ſcilicet ſapientia, ſcientia, intellectus, & conſilium, & tria ad vim appetitiuam, ſcilicet fortitudo, pietas, & timor: poſuerunt quod dona perficiebãt liberum arbitrium. ſecundum quod eſt facultas rationis: virtutes vero ſecundum quod eſt facultas voluntatis, quia inuenerunt duas ſolas virtutes in ratione, vel intellectu, ſcilicet fidem & prudentiam: alias vero in vi appetitiua, vel affectiua. Oporteret autem, ſi hæc diſtinctio eſſet conueniens, quod omnes virtutes eſſent in vi appetitiua, & omnia dona in ratione. Quidam vero conſiderantes quod Greg. dixit in 2. Mor. * quod donum ſpiritus ſancti, quod in mente ſibi ſubiecta format prudentiam, temperãtiam, iuſtitiam, & fortitudinem, eandem mentem munit contra ſingula tentamenta per ſeptem dona: dixerunt quod virtutes ordinantur ad bene operandum, dona vero ad reſiſtendum tentationibus. Sed hec

q. 55. art. 3. & 4.

q. 63. a. 3.

c. 36. ante med.

nec iſta diſtinctio ſufficit, quia etiam virtutes tentationibus reſiſtunt inducentibus ad peccata, quæ contrariantur virtutibus: vnumquodque enim reſiſtit naturaliter ſuo contrario. Quod præcipue patet de charitate, de qua dicitur Cant. 8. Aquæ multę non potuerunt extinguere charitatem. Alij vero conſiderantes, quod iſta dona traduntur in Scriptura, ſecundum quod fuerunt in Chriſto, vt patet Iſa. 11. dixerunt quod virtutes ordinantur ſimpliciter ad bene operãdum, ſed dona ordinantur ad hoc, vt per ea conformemur Chriſto, præcipue quantum ad ea quæ paſſus eſt: quia in paſſione eius præcipue huiuſmodi dona reſplenduerunt. Sed hoc etiam non videtur eſſe ſufficiens: quia ipſe Dominus præcipue nos inducit ad ſui conformitatem, ſecundum humilitatem, & manſuetudinem, Matth. 11. Diſcite à me, quia mitis ſum, & humilis corde. Et ſecundum charitatem, Io. 15. Diligatis inuicem, ſicut dilexi vos. Et hæ etiam virtutes præcipue in paſſione Chriſti reſplenduerunt. Et ideo ad diſtinguendum dona à virtutibus, debemus ſequi modum loquendi Scripturæ, in qua nobis traduntur, non quidem ſub nomine donorum, ſed magis ſub nomine ſpirituum. Sic enim dicitur Iſa. 11. Requieſcet ſuper eum Spiritus ſapientiæ, & intellectus, &c. Ex quibus verbis manifeſte datur intelligi, quod iſta ſeptem enumerantur ibi, ſecundum quod ſunt in nobis ab inſpiratione diuina. Inſpiratio autem ſignificat quandam motionem ab exteriori. Eſt enim conſiderandum, quod in homine eſt duplex principium mouens: vnum quidem interius, quod eſt ratio: aliud autem, exterius, quod eſt Deus, vt ſupra dictum eſt*: & etiam Philoſoph. dicit hoc in c. † de bona fortuna. Manifeſtum eſt autem, quod omne quod mouetur, neceſſe eſt proportionatum eſſe motori. Et hæc eſt perfectio mobilis in quantum eſt mobile, diſpoſitio qua diſponitur ad hoc, quod bene moueatur à ſuo motore. Quanto igitur mouens eſt altior, tantò neceſſe eſt, quod mobile perfectiori diſpoſitione ei proportionetur: ſicut videmus, quod perfectius oportet eſſe diſcipulum diſpoſitum ad hoc quod altiorem doctrinam capiat à doctore. Manifeſtum eſt autem, quod virtutes humanæ perficiunt hominem ſecundum quod homo natus eſt moueri per rationem in his, quæ interius, vel exterius agit. Oportet igitur ineſſe homini altiores perfectiones, ſecundum quas ſit diſpoſitus ad hoc, quod diuinitus moueatur. Et iſtæ perfectiones vocantur dona: non ſolum quia infunduntur à Deo, ſed quia ſecundum ea homo diſponi-

* q. 9. a. 4. & 6.
† lib. 7. mor. Eudemiorũ cap. 18.

tur, vt efficiatur prompte mobilis ab inſpiratione diuina, ſicut dicitur Iſa. 50. c. Dominus aperuit mihi autem: ego autem non contradico, retrorſum non abii. Et Philoſophus etiam dicit in cap. * de bona fortuna, quod his qui mouentur per inſtinctum diuinum, non expedit conſiliari ſecundum rationem humanam: ſed quod ſequantur interiorem inſtinctum: quia mouentur à meliori principio, quam ſit ratio humana. Et hoc eſt quod quidam dicunt, quod dona perficiunt hominem ad altiores actus, quam ſint actus virtutum.

l. 7. mor. Eudemicorum c. 18.

Ad primum ergo dicendum, quod huiuſmodi dona nominantur quandoque virtutes ſecundum communem rationem virtutis: habent tamen aliquid ſuperueniens rationi communi virtutis, in quantum ſunt quædam diuinæ virtutes perficientes hominem, in quantum eſt à Deo motus. Vnde & Philoſ. in 7. Ethic. * ſupra virtutem communem ponit quandam virtutem heroïcam, vel diuinam, ſecundum quam dicuntur aliqui diuini viri.

c. 1. to. 5.

Ad ſecundum dicendum, quod vitia in quantum ſunt contra bonum rationis, contrariantur virtutibus: in quantum autem ſunt contra diuinum inſtinctum, contrariantur donis: idem enim contrariatur Deo, & rationi, cuius lumen à Deo deriuatur.

Ad tertium dicendum, quod diffinitio illa datur de virtute ſecundum communem modum virtutis. Vnde ſi volumus diffinitionem reſtringere ad virtutes prout diſtinguntur à donis, dicemus quod hoc quod dicitur, Qua recte viuitur, intelligendum eſt de rectitudine vitæ, quæ accipitur ſecundum regulam rationis. Similiter autem donum prout diſtinguitur à virtute infuſa, poteſt dici id quod datur à Deo in ordine ad motionem ipſius: quia ſcilicet facit hominem bene ſequentem ſuos inſtinctus.

Ad quartum dicendum, quod ſapientia dicitur intellectualis virtus ſecundũ quod procedit ex iudicio rationis: dicitur autẽ donum, ſecundum quod operatur ex inſtinctu diuino. Et ſimiliter dicendum eſt de aliis.

357

Art 2. *Vtrum dona ſint neceſſaria homini ad ſalutem?*

inf. a. 3. ad 1. & 3.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod dona non ſint neceſſaria homini ad ſalutem. Dona enim ordinantur ad quandam perfectionem vltra communem perfectionem virtutis. Non autem eſt homini neceſſarium ad ſalutem, vt huiuſmodi perfectionem conſequatur, quæ eſt vltra communem ſtatum virtutis quia huiuſmodi perfectio non cadit ſub præcepto, ſed ſub conſilio. Ergo dona non ſunt neceſſaria homini ad ſalutem.

¶ 2. Præter

F ¶ 2. Præterea, Ad ſalutem hominis ſufficit, quod homo ſe bene habeat & circa diuina, & circa humana. Sed per virtutes theologicas homo ſe habet bene circa diuina, per virtutes autem morales circa humana. Ergo dona non ſunt homini neceſſaria ad ſalutem.

¶ 3. Præterea, Greg. dicit in 2. Moral.* quod Spiritus ſanctus dat ſapientiam cõtra ſtultitiam, intellectum contra hebetudinem, conſilium contra præcipitationem, fortitudinem contra timorem; ſcientiam contra ignorantiam; pietatem contra duritiam, humilitatem contra ſuperbiam. Sed ſufficiens remedium poteſt adhiberi ad omnia iſta tollenda per virtutes. Ergo dona non ſunt neceſſaria homini ad ſalutem. cap. 6.

SED contra, Inter dona ſummum videtur eſſe ſapientia, infimum autem timor. Vtrumque autem horum neceſſarium eſt ad ſalutem; quia de ſapientia dicitur Sapien. 7. Neminem diligit Deus niſi eum, qui cum ſapientia inhabitat. Et de timore dicitur Eccleſ. 1. Qui ſine timore eſt, non poterit iuſtificari. Ergo etiam alia dona media ſunt neceſſaria ad ſalutem.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut dictum eſt*, dona ſunt quædam hominis perfectiones, quibus homo diſponitur ad hoc, quod bene ſequatur inſtinctum diuinum. Vnde in his, in quibus non ſufficit inſtinctus rationis, ſed eſt neceſſarius Spiritus ſancti inſtinctus, per conſequens eſt neceſſarium donum. Ratio autem hominis eſt perfecta dupliciter à Deo. Primo quidem naturali perfectione, ſecundum ſcilicet lumen naturale rationis. Alio autem modo quadam ſupernaturali perfectione per virtutes theologicas, vt dictum eſt* ſupra. Et quamuis hæc ſecunda perfectio ſit maior quam prima, tamen prima perfectio perfectiori modo habetur ab homine, quam ſecunda: nam prima habetur ab homine quaſi plena poſſeſsio, ſecũda autem habetur quaſi imperfecta: imperfecte enim diligimus & cognoſcimus Deum. Manifeſtum eſt autem, quod vnumquodque, quod perfecte habet naturam, vel formam aliquam, aut virtutem, poteſt per ſe ſecundum illam operari, non tamen excluſa operatione Dei, qui in omni natura & voluntate interius operatur. Sed id quod imperfecte habet naturam aliquam, vel formam, aut virtutem, nõ poteſt per ſe operari niſi ab altero moueatur. Sicut ſol, quia eſt perfecte lucidus, per ſeipſum poteſt illuminare: luna autem in qua eſt imperfecte natura lucis, non illuminat niſi illuminata. Medicus etiam qui perfecte nouit artem medicinæ poteſt per ſe operari: ſed diſcipulus eius,

art. præc. q. 62. a. 3.

qui nondum eſt plenè inſtructus, non poteſt per ſe operari, niſi ab eo inſtruatur. Sic igitur quantum ad ea, quæ ſubſunt humanæ rationi, in ordine ſcilicet ad finem connaturalem homini, homo poteſt operari per iudicium rationis. Si tamen etiam in hoc homo adiuuetur à Deo per ſpecialem inſtinctum, hoc erit ſuperabundantis bonitatis. Vnde ſecundum Philoſophos, non quicumque habebat virtutes morales acquiſitas, habebat virtutes heroïcas, vel diuinas. Sed in ordine ad finem vltimum ſupernaturalem, ad quem ratio mouet, ſecundum quod eſt aliqualiter & imperfectè informata per virtutes theologicas, non ſufficit ipſa motio rationis, niſi deſuper adſit inſtinctus & motio Spiritus ſancti, ſecundum illud Rom. 8. Qui ſpiritu Dei aguntur, hi filij Dei ſunt & hæredes. Et in Pſal. 142. dicitur: Spiritus tuus bonus deducet me in terram rectam. Quia ſcilicet in hæreditatem illius terræ beatorum nullus poteſt peruenire, niſi moueatur & deducatur à Spiritu ſancto. Et ideo ad illum finem conſequendum neceſſarium eſt homini habere donum Spiritus ſancti.

Ad primum ergo dicendum, quod dona excedunt communem perfectionem virtutum, non quantum ad genus operum, eo modo, quo conſilia præcedunt præcepta: ſed quantum ad modum operandi, ſecundum quod mouetur homo ab altiori principio.

Ad ſecundum dicendum, quod per virtutes theologicas & morales non ita perficitur homo in ordine ad vltimum finem, quin ſemper indigeat moueri quodam ſuperiori inſtinctu Spiritus ſancti, ratione iam* dicta.

In corp. art.

Ad tertium dicendum, quod rationi humanæ non ſunt omnia cognita, neque omnia poſsibilia, ſiue accipiatur vt perfecta perfectione naturali, ſiue accipiatur vt perfecta theologicis virtutibus. Vnde non poteſt quantum ad omnia repellere ſtultitiam, & alia huiuſmodi, de quibus ibi fit mentio. Sed ille, cuius ſcientiæ & poteſtati omnia ſubſunt, ſua motione ab omni ſtultitia & ignorantia & hebetudine & duritia, & cæteris huiuſmodi nos tutos reddit. Et ideo dona Spiritus ſancti, quæ faciunt nos bene ſequentes inſtinctum ipſius, dicuntur contra huiuſmodi defectus dari.

Art. 3. *Vtrum dona Spiritus ſancti ſint habitus?*

358

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod dona Spiritus ſancti non ſint habitus. Habitus enim eſt qualitas in homine manens: eſt enim qualitas difficile mobilis, vt dicitur in Prædicamentis*: Sed proprium Chriſti eſt, quod dona Spiritus ſancti in eo requie-

in prædic. qualitatis n° longè à pri. tom. 1.

requieſcant, vt dicitur Iſa. 11. Et Ioan. 1. dicitur, Super quem videris Spiritum deſcendentem & manentem ſuper eum, hic eſt qui baptizat. Quod exponens Greg. in 2. Moral.* dicit, In cunctis fidelibus Spiritus ſanctus venit, ſed in ſolo Mediatore ſemper ſingulariter permanet. Ergo dona Spiritus ſancti nõ ſunt habitus. *c. 41. poſt med. & 42.*

¶ 2. Præterea, Dona Spiritus ſancti perficiunt hominem, ſecundum quod agitur à Spiritu Dei, ſicut dictum eſt*. Sed in quantum homo agitur à ſpiritu Dei, ſe habet quodammodo vt inſtrumentum reſpectu eius: non autem conuenit, vt inſtrumentum perficiatur per habitum, ſed principale agens. Ergo dona Spiritus ſancti non ſunt habitus. *a. 1. & 2.*

¶ 3. Præterea, Sicut dona Spiritus ſancti ſunt ex inſpiratione diuina, ita donum prophetiæ. Sed prophetia non eſt habitus: non enim ſpiritus prophetiæ adeſt prophetis ſemper, vt Greg. dicit in 1. hom. Ezec.* Ergo neque etiam dona Spiritus ſancti ſunt habitus. *homil. 1. in Eze. n. aliquantulum à pr. & li. 2. mor. c. 41.*

SED contra eſt, quod Dominus dicit diſcipulis, de Spiritu ſancto loquens, Ioan. 14. Apud vos manebit & in vobis erit. Spiritus autem ſanctus non eſt in hominibus abſque donis eius. Ergo dona eius manent in hominibus. Ergo non ſolum ſunt actus vel paſsiones, ſed etiam habitus permanentes.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut dictum eſt*, dona ſunt quædam perfectiones hominis, quibus diſponitur ad hoc, quod homo bene ſequatur inſtinctum Spiritus ſancti. Manifeſtum eſt autem ex ſupra dictis*, quod virtutes morales perficiunt vim appetitiuam ſecundum quod participat aliqualiter rationem, in quantum ſcilicet nata eſt moueri per imperium rationis. Hoc igitur modo dona Spiritus ſancti ſe habent ad homines in comparatione ad Spiritum ſanctum, ſicut virtutes morales ſe habent ad vim appetitiuam in comparatione ad rationem. Virtutes autem morales habitus quidam ſunt, quibus vires appetitiuæ diſponuntur ad prompte obediendum rationi. Vnde & dona Spiritus ſancti ſunt quidam habitus, quibus homo perficitur ad prompte obediendum Spiritui ſancto. *art. 1.* *q. 58. a. 1. & q. 56. art. 4.*

Ad primum ergo dicendum, quod Greg.* ibidem ſoluit, dicens, quod in illis donis, ſine quibus ad vitam perueniri non poteſt, Spiritus ſanctus in electis omnibus ſemper manet: ſed in aliis non ſemper manet. Septem autem dona ſunt neceſſaria ad ſalutem, vt dictum eſt*. Vnde quantum ad ea Spiritus ſanctus ſemper manet in ſanctis. *eod. loco arg. 1. citato.* *ar. 2. huius quæſt.*

Ad

Ad ſecundum dicendum, quod ratio illa procedit, de inſtrumento, cuius non eſt agere, ſed ſolum agi. Tale autem inſtrumentum non eſt homo: ſed ſic agitur à Spiritu ſancto, quod etiam agit in quantum eſt liberi arbitrij. Vnde indiget habitu.

Ad tertium dicendum, quod prophetia eſt de donis, quæ ſunt ad manifeſtationem ſpiritus, non autem ad neceſſitatem ſalutis. Vnde non eſt ſimile.

359 Art. 4. *Vtrum conuenienter ſeptem dona Spiritus ſancti enumerentur?*

2.2.q.8. ar.6.&3. d.34.q.1. art.2.& d.35.q.2. art.1.q.3. & Iſa 11. lc.2.co.2.

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod inconuenienter ſeptem dona Spiritus ſancti enumerentur. In illa enim enumeratione ponuntur quatuor pertinentia ad virtutes intellectuales, ſcilicet ſapientia, intellectus, ſcientia, & conſilium, quod pertinet ad prudentiam. Nihil autem ibi ponitur quod pertineat ad artem, quæ eſt quinta virtus intellectualis. Similiter etiam ponitur aliquid pertinens ad iuſtitiam, ſcilicet pietas: & aliquid pertinens ad fortitudinem, ſcilicet fortitudinis donum: nihil autem ponitur ibi pertinens ad temperantiam. Ergo inſufficienter enumerantur dona.

¶ 2. Præterea, Pietas pars eſt iuſtitiæ. Sed circa fortitudinem non ponitur aliqua pars eius, ſed ipſa fortitudo. Ergo non debuit poni pietas, ſed ipſa iuſtitia.

¶ 3. Præterea, Virtutes theologicæ maxime ordinant nos ad Deum. Cum ergo dona perficiāt hominem ſecundū quod mouetur à Deo, videtur quod debuiſſent poni aliqua dona pertinētia ad theologicas virtutes.

¶ 4. Præterea, Sicut Deus timetur, ita etiam amatur, & in ipſum aliquis ſperat, & de eo delectatur. Amor autem, ſpes, & delectatio ſunt paſsiones condiuiſæ timori. Ergo ſicut timor ponitur donum, ita & alia tria debent poni dona.

¶ 5. Præterea, Intellectui adiungitur ſapientia, quæ regit ipſum, fortitudini autem conſilium, pietati vero ſcientia. Ergo & timori debuit addi aliquod donum directiuum. Inconuenienter ergo ſeptem dona Spiritus ſancti enumerantur.

SED in contrarium eſt auctoritas Scripturæ Iſaiæ vndecimo.

ar. præc. RESPONDEO dicendum, quod ſicut dictum eſt*, dona ſunt quidam habitus perficientes hominem ad hoc, quod prompte ſequatur inſtinctum Spiritus ſancti: ſicut virtutes morales perficiunt vires appetitiuas ad obediendum rationi. Sicut autem vires appetitiuę natæ ſunt moueri per imperium rationis, ita

omnes

Digitized by Google

omnes vires humanæ natæ ſunt moueri per inſtinctum Dei, ſicut à quadam ſuperiori potentia. Et ideo in omnibus viribus hominis quæ poſſunt eſſe principia humanorum actuum, ſicut ſunt virtutes, ita etiam ſunt dona, ſcilicet in ratione & in vi appetitiua. Ratio autem eſt ſpeculatiua & practica, & in vtraque conſideratur apprehenſio veritatis, quæ pertinet ad inuentionem & ad iudicium de veritate. Ad apprehenſionem igitur veritatis perficitur ſpeculatiua ratio per intellectum, practica vero per conſilium. Ad recte autem iudicandum ſpeculatiua quidem per ſapientiam, practica vero per ſcientiam perficitur. Appetitiua autem virtus in his quidem, quæ ſunt ad alterum, perficitur per pietatem. In his autem, quę ſunt ad ſeipſum, perficitur per fortitudinem contra timorem periculorum: contra concupiſcentiam vero inordinatam delectabilium per timorem: ſecundum illud Prov. 16. In timore Domini declinat omnis à malo. Et Pſal. 118. Confige timore tuo carnes meas: à iudiciis enim tuis timui. Et ſic patet, quod hæc dona extendunt ſe ad omnia, ad quæ ſe extendunt virtutes tam intellectuales, quam morales.

Ad primum ergo dicendum, quod dona Spiritus ſancti perficiunt hominem in his, quæ pertinent ad bene viuendum, ad quæ non ordinatur ars, ſed ad exteriora factibilia. Eſt enim ars ratio recta non agibilium, ſed factibilium, vt dicitur in 6. Ethic. * Poteſt c. 4. to. 5. tamen etiam dici, quod quantum ad infuſionem donorum, ars pertinet ad Spiritum ſanctum, qui eſt principaliter mouens: non autem ad homines, qui ſunt quędam organa eius dum ab eo mouentur. Temperantiæ autem reſpondet quodammodo donum timoris: ſicut enim ad virtutem temperantiæ pertinet ſecundum eius propriam rationem, vt aliquis recedat à delectationibus prauis propter bonum rationis: ita ad donum timoris pertinet, quod aliquis recedat à delectationibus prauis propter Dei timorem.

Ad ſecundum dicendum, quod nomen iuſtitiæ imponitur à rectitudine rationis: & ideo nomen virtutis eſt conuenientius quam nomen doni. Sed nomen pietatis importat reuerentiam, quam habemus ad patrem & ad patriam. Et quia pater omnium Deus eſt, etiam cultus Dei pietas nominatur: vt Auguſt. dicit 10. de ciu. Dei *. Et ideo conuenienter donum quo c. 1. to. 5. aliquis propter reuerentiam Dei bonum operatur ad omnes, pietas nominatur.

Ad tertium dicendum, quod animus hominis non mouetur à Spiritu ſancto, niſi ei ſecundum aliquem

modum

modum vniatur: ſicut inſtrumentum non mouetur ab artifice, niſi per contractum, aut per aliquam aliam vnionem. Prima autem vnio hominis eſt per fidem, ſpem, & charitatem. Vnde iſtæ virtutes præſupponuntur ad dona, ſicut radices quædam donorum. Vnde omnia dona pertinent ad has tres virtutes, ſicut quædam deriuationes prædictarum virtutum.

Ad quartum dicendum, quod amor, ſpes & delectatio habent bonum pro obiecto: ſummum autem bonum Deus eſt: vnde nomina harũ paſsionum transferuntur ad virtutes theologicas, quibus anima coniungitur Deo. Timoris autem obiectum eſt malum, quod Deo nullo modo competit. Vnde non importat coniunctionem ad Deum, ſed magis receſſum ab aliquibus rebus propter reuerentiam Dei. Et ideo non eſt nomen virtutis Theologicæ, ſed doni, quod eminentius retrahit à malis, quam virtus moralis.

Ad quintum dicendum, quod per ſapientiam dirigitur & hominis intellectus & hominis affectus. Et ideo ponuntur duo correſpondentia ſapientiæ, tamquam directiuo: ex parte quidem intellectus donum intellectus, ex parte autem affectus donũ timoris. Ratio enim timendi Deum præcipue ſumitur ex conſideratione excellentiæ diuinæ, quam conſiderat ſapiẽtia.

360 Art. 5. *Utrum dona Spiritus ſancti ſint connexa?*

2.2.q.19. AD quintum ſic proceditur. Videtur, quod dona non
ar.9.co. ſint connexa. Dicit enim Apoſtolus 1. ad Cor. 12.
Et 3.q.7. Alij datur per ſpiritum ſermo ſapientiæ, alij ſermo
a.5.ad 3. ſcientiæ ſecundum eumdem ſpiritum. Sed ſapientia
& 3. diſ & ſcientia inter dona Spiritus ſancti computantur. Er-
36. ar.3. go dona Spiritus ſancti dantur diuerſis, & non con-
& ver.q. nectuntur ſibi inuicem in eodem.
5 a. 2 ad ¶ 2. Præterea, Aug. dicit in 14. de Trin.* quod ſcien-
6. & 1. tia non pollent fideles plurimi, quamuis polleant ipſa
Cr.13.co. fide. Sed fidem concomitatur aliquod de donis, ad
3. minus donum timoris. Ergo videtur quod dona non
** ca. 1. a* ſint de neceſsitate connexa in vno & eodem.
med. to. 3. ¶ 3. Præterea, Greg. in 1. Moral. † dicit, quod
† c. 32 cir- minor eſt ſapientia, ſi intellectu careat: & valde inu-
ca med. tilis eſt intellectus, ſi ex ſapientia non ſubſiſtat: vtile eſt conſilium, cui opus fortitudinis deeſt: & valde fortitudo deſtituitur, niſi per conſilium fulciatur: nulla eſt ſcientia, ſi vtilitatem pietatis non habet: & valde inutilis eſt pietas, ſi ſcientiæ diſcretione careat: timor quoque ipſe ſi non has virtutes habuerit, nullum opus bonæ actionis ſurgit. Ex quibus videtur quod vnum donum poſſit ſine alio haberi. Non ergo dona Spiritus ſancti ſunt connexa.

SED

Digitized by Google

SED contra eſt, quod ibidem Greg. præmittit dicens, Illud in Iob filiorum conuiuio perſcrutandum videtur, quod ſemetipſos inuicem paſcunt. Per filios autem Iob, de quibus loquitur, ſignificantur dona Spiritus ſancti. Ergo dona Spiritus ſancti ſunt connexa per hoc, quod ſe inuicem reficiunt. *l. 1. Mor. c. 32. circ. med. illius.*

RESPONDEO dicendum, quod huius quæſtionis veritas de facili ex præmiſſis poteſt haberi. Dictum* eſt enim ſupra, quod ſicut vires appetitiuæ diſponuntur per virtutes morales in comparatione ad regimen rationis: ita omnes vires animæ diſponuntur per dona in comparatione ad Spiritum ſanctum mouentem. Spiritus autem ſanctus habitat in nobis per charitatem, ſecundum illud Rom. 5. Charitas Dei diffuſa eſt in cordibus noſtris per Spiritum ſanctum, qui datus eſt nobis: ſicut & ratio noſtra perficitur per prudentiam. Vnde ſicut virtutes morales connectuntur ſibi inuicem in prudentia, ita dona Spiritus ſancti connectuntur ſibi inuicem in charitate: ita ſcilicet, quod qui charitatem habet, omnia dona Spiritus ſancti habet, quorum nullum ſine charitate haberi poteſt. *ar. 3. huius qu.*

Ad primum ergo dicendum, quod ſapientia & ſcientia vno modo poſſunt conſiderari, ſecundum quod ſunt gratiæ gratis datæ: provt ſcilicet aliquis abundat in tantum in cognitione rerum diuinarum & humanarum, vt poſsit etiam fideles inſtruere & adverſarios confundere. Et ſic loquitur ibi Apoſtolus de ſapientia & ſcientia: vnde ſignanter fit mentio de ſermone ſapientiæ & ſcientiæ. Alio modo poſſunt accipi provt ſunt dona Spiritus ſancti: & ſic ſapientia & ſcientia nihil aliud ſunt, quam quædam perfectiones humanæ mentis, ſecundum quas diſponitur ad ſequendum inſtinctum Spiritus ſancti in cognitione diuinorum & humanorum. Et ſic patet, quod huiuſmodi dona ſunt in omnibus habentibus charitatem.

Ad ſecundum dicendum, quod Auguſt. loquitur de ſcientia, exponens prædictam auctoritatem Apoſtoli: vnde loquitur de ſcientia prædicto modo accepta, ſecundum quod eſt gratia gratis data. Quod patet ex hoc, quod ſubdit. Aliud enim eſt ſcire tantummodo quod homo credere debeat propter adipiſcendam vitam beatam, quæ non niſi æterna eſt: aliud autem eſt, ſcire quemadmodum hoc ipſum & piis opituletur, & contra impios defendatur: quam proprio appellare vocabulo ſcientiam videtur Apoſtolus.

Ad tertium dicendum, quod ſicut vno modo connexio virtutum cardinalium probatur per hoc, quod

vna

vna earum perficitur quodammodo per aliam: vt ſu-
q.65. a.1. pra dictum eſt *. Ita Greg. eodem modo vult proba-
re connexionem donorum per hoc, quod vnum ſine
alio non poteſt eſſe perfectum. Vnde præmittit di-
li.1.Mor. cens †. Valde ſingula quælibet deſtituitur, ſi non vna
c.16. virtus alij virtuti ſuffragetur. Non ergo datur intelli-
gi, quod vnum donum poſsit eſſe ſine alio: ſed quod
intellectus ſi eſſet ſine ſapientia, non eſſet donum: ſi-
cut temperantia, ſi eſſet ſine iuſtitia, non eſſet virtus.

361 Art. 6. *Vtrum dona Spiritus ſancti remaneant in patria?*

1.2. q.8. a.7. & 3. q.7. a.5. ad 3. et 3. d.34. q.1. ar. & d.35. q.2. ar.2. q.3. & ar.4. q.3.

AD ſextum ſi proceditur. Videtur, quod dona Spi-
ritus ſancti non maneant in patria. Dicit enim
Greg. in 2. Mor. * quod Spiritus ſanctus contra ſingula
tentamenta ſeptem donis erudit mentem. Sed in patria
non erunt aliqua tentamenta, ſecundum illud Iſa. 11.
Non nocebunt, & nõ occident in vniuerſo monte ſan-
cto meo. Ergo dona Spiritus ſancti nõ erunt in patria.

¶ 2. Præterea, Dona Spiritus ſancti ſunt habitus
quidam, vt ſupra dictum eſt †. Fruſtra autem eſſent
* c.36. ante med habitus, vbi actus eſſe non poſſunt. Actus autem quo-
rundam donorum in patria eſſe non poſſunt. Dicit
† ar.3. enim Greg. in 1. Moral. * quod intellectus facit au-
*c.12. non procul à princ. & 36. dita penetrare: & conſilium prohibet eſſe præcipi-
tem: & fortitudo facit non metuere aduerſa: & pie-
tas replet cordis viſcera operibus miſericordiæ. Hæc
autem non competunt ſtatui patriæ. Ergo huiuſmodi
dona non erunt in ſtatu gloriæ.

¶ 3. Præterea, Donorum quædam perficiunt ho-
minem in vita contemplatiua, vt ſapientia & intelle-
ctus; quædam in vita actiua, vt pietas & fortitudo.
Sed actiua vita cum hac vita terminatur, vt Greg. di-
* c.28. ad fin. cit in 6. Mor. * Ergo in ſtatu gloriæ non erunt om-
nia dona Spiritus ſancti.

SED contra eſt, quod Ambroſ. dicit in lib. de Spi-
li.1. c.20. parum à prin. to.2. ritu ſancto *, Ciuitas Dei illa Ieruſalem cæleſtis non
meatu alicuius fluuij terreſtris abluitur, ſed ex vitæ
fonte procedens Spiritus ſanctus, cuius nos breui ſa-
tiamur hauſtu, in illis cœleſtibus ſpiritibus redundan-
tius videtur affluere, pleno ſeptem virtutum ſpiritua-
lium feruens meatu.

RESPONDEO dicendum, quod de donis du-
pliciter poſſumus loqui. Vno modo quantum ad eſ-
ſentiam donorum: & ſic perfectiſsime erunt in pa-
in argũ. Sed contra. tria, ſicut patet per auctoritatem Ambroſij * indu-
ctam. Cuius ratio eſt: quia dona Spiritus ſancti per-
ficiunt mentem humanam ad ſequendam motionem
Spiritus ſancti; quod præcipue erit in patria, quando
Deus

Deus erit omnia in omnibus: vt dicitur 1. ad Corint. 15. & quando homo erit totaliter ſubditus Deo. Alio modo poſſunt conſiderari quantum ad materiam circa quam operantur: & ſic in præſenti habent operationem circa aliquam materiam, circa quam non habebunt operationem in ſtatu gloriæ: & ſecundum hoc non manebunt in patria, ſicut ſupra de virtutibus cardinalibus dictum eſt*. q. 67 a. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod Greg. loquitur ibi de donis, ſecundum quod competunt ſtatui præſenti, ſic enim donis protegimur contra tentamenta malorum. Sed in ſtatu gloriæ ceſſantibus malis per dona Spiritus ſancti perficiemur in bono.

Ad ſecundum dicendum, quod Gregor. in ſingulis donis ponit aliquid, quod tranſit cum ſtatu præſenti, & aliquid, quod permanet in futuro. Dicit enim quod ſapientia mentem de æternorum ſpe & certitudine reficit, quorum duorum ſpes tranſit, ſed certitudo remanet. Et de intellectu dicit quod in eo, quod audita penetrat, reficiendo cor, tenebras eius illuſtrat: quorum auditus tranſit, quia non docebit vir fratrem ſuum, vt dicitur Ierem. 31. Sed illuſtratio mentis manebit. De conſilio autem dicit*, quod prohibet eſſe præcipitem, quod eſt neceſſarium in præſenti: & iterum quod ratione animum replet, quod eſt neceſſarium etiam in futuro. De fortitudine vero dicit, quod aduerſa non metuit, quod eſt neceſſarium in præſenti: & iterum, quod confidentiæ cibos apponit, quod permanet etiam in futuro. De ſcientia vero vnum tantum ponit, ſcilicet quod ignorantiæ ieiunium ſuperat, quod pertinet ad ſtatum præſentem. Sed quod addit, In ventre mentis, poteſt figuraliter intelligi repletio cognitionis, quæ pertinet etiam ad ſtatum futurum. De pietate vero dicit, quod cordis viſcera miſericordiæ operibus replet: quod quidem ſecundum verba pertinet tantum ad ſtatum præſentem. Sed ipſe intimus affectus proximorum per viſcera deſignatus, pertinet etiam ad futurum ſtatum, in quo pietas non exhibebit miſericordiæ opera, ſed congratulationis affectum. De timore vero dicit, quod premit mẽtem, ne de præſentibus ſuperbiat, quod pertinet ad ſtatum præſentem: & quod de futuris cibos ſpei confortat, quod etiam pertinet ad ſtatum præſentem, quantum ad ſpem. Sed poteſt etiam ad ſtatum futurum pertinere, quantum ad confortationem de rebus hic ſperatis, & ibi obtentis.

* Omnia hæc habet Gregor. 2. Mor. c. 36

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de donis quantum ad materiam. Opera enim actiuæ vi æ

non

non erunt materia donorum, ſed omnia habebunt actus ſuos circa ea, quæ pertinent ad vitam contemplatiuam, quę eſt vita beata.

362 Art. 7. *Vtrum dignitas donorum attendatur ſecundum enumerationem Iſaiæ* 11?

Iſai. 11. *Ie. 1. cor. 2.*

AD ſeptimum ſic proceditur. Videtur, quod dignitas donorum non attenditur ſecundum enumerationem, quâ enumerantur Iſaiæ 11. Illud enim videtur eſſe potiſsimum in donis, quod maxime Deus ab homine requirit. Sed maxime requirit Deus ab homine, timorem. Dicitur enim Deuter. 10. Et nunc Iſrael quid Dominus Deus tuus petit à te, niſi vt timeas Dominum Deum tuum? Et Mal. 1. dicitur: Si ego dominus, vbi timor meus? Ergo videtur quod timor qui enumeratur vltimo, non ſit infimum donorum, ſed maximum.

¶ 2. Præterea, Pietas videtur eſſe quoddam bonum vniuerſale. Dicit enim Apoſtolus 1. ad Tim. 5. quod pietas ad omnia vtilis eſt. Sed bonum vniuerſale præfertur particularibus bonis. Ergo pietas, quæ penultimo enumeratur, videtur eſſe potiſsimum donorum.

¶ 3. Præterea, Scientia perficit iudicium hominis, conſilium autem ad inquiſitionem pertinet. Sed iudicium præeminet inquiſitioni. Ergo ſcientia eſt potius donum, quam conſilium, cum tamen poſt enumeretur.

¶ 4 Præterea, Fortitudo pertinet ad vim appetitiuam, ſcientia autem ad rationem. Sed ratio eſt eminentior quam vis appetitiua. Ergo & ſcientia eſt eminentius donum, quam fortitudo, quæ tamen primo enumeratur. Non ergo dignitas donorum attenditur ſecundum ordinem enumerationis eorum.

lib. 1. c. 4. non multum procul à princ. ſerm. 4.

SED contra eſt, quod Aug. dicit in lib. de ſerm.* Domini in monte. Videtur mihi ſeptiformis operatio Spiritus ſancti, de qua Iſaias loquitur, his gradibus ſententiiſque congruere, de quibus fit mentio Math. 5. Sed intereſt ordinis: nam ibi, ſcilicet in Iſaia, numeratio ab excelſioribus cœpit, hic vero ab inferioribus.

RESPONDEO dicendum, quod dignitas donorum dupliciter poteſt attendi. Vno modo ſimpliciter, ſcilicet per comparationem ad proprios actus, prout procedunt à ſuis principiis. Alio modo ſecundum quid, ſcilicet per comparationem ad materiam. Simpliciter autem loquendo de dignitate donorum, eadem eſt ratio comparationis in ipſis, & in virtutibus: quia dona ad omnes actus potentiarum animæ perficiunt hominem, ad quos perficiunt virtutes, vt ſupra

dictum

Digitized by Google

dictum eſt *. Vnde ſicut virtutes intellectuales præferuntur virtutibus moralibus, & in ipſis virtutibus intellectualibus contemplatiuæ præferuntur actiuis, vt ſapientia intellectui, & ſcientia prudentiæ & arti: ita tamen quod ſapientia præfertur intellectui, & intellectus ſcientiæ, ſicut prudentia & ſyneſis eubuliæ: ita etiam in donis ſapientia & intellectus, ſcientia & conſilium præferuntur pietati & fortitudini & timori: in quibus etiam pietas præfertur fortitudini, & fortitudo timori, ſicut iuſtitia fortitudini, & fortitudo temperantiæ. Sed quantum ad materiam fortitudo & conſilium præferuntur ſcientiæ & pietati: quia ſcilicet fortitudo & conſilium habent in arduis locum, pietas autem & etiam ſcientia in communibus. Sic igitur dignitas donorum ordini enumerationis reſpondet, partim quidem ſimpliciter ſecundum quod ſapientia & intellectus omnibus præferuntur: partim autem ſecundum ordinem materiæ, ſecundum quod conſilium & fortitudo præferuntur ſcientiæ & pietati. *ar. 3. huius quaſt.*

Ad primum ergo dicendum, quod timor maximè requiritur quaſi primordium quoddam perfectionis donorum: quia initium ſapientiæ timor Domini: non propter hoc quod ſit cæteris dignius. Prius enim eſt ſecundum ordinem generationis, vt aliquis recedat à malo, quod fit per timorem, vt dicitur Prou. 16. quam quod operetur bonum, quod fit per alia dona.

Ad ſecundum dicendum, quod pietas non comparatur in verbis Apoſtoli omnibus donis Dei, ſed ſoli corporali exercitationi, de qua præmittit quod ad modicum vtilis eſt.

Ad tertium dicendum, quod ſcientia etſi præferatur conſilio ratione iudicij: tamen conſilium præfertur ratione materiæ: nam conſilium non habet locum niſi in arduis, vt dicitur in 3. Ethic. * ſed iudicium ſcientiæ in omnibus locum habet. *c. 3. tc. 5.*

Ad quartum dicendum, quod dona directiua, quæ pertinent ad rationem, donis exequentibus digniora ſunt, ſi conſiderentur per comparationem ad actus, prout egrediuntur à potentiis: ratio enim appetitiuæ præeminet, vt regulans regulato. Sed ratione materiæ adiungitur conſilium fortitudini, ſicut directiuum exequenti: & ſimiliter ſcientia pietati, quia ſcilicet conſilium & fortitudo in arduis locum habent, ſcientia autem & pietas etiam in communibus. Et ideo conſilium ſimul cum fortitudine, ratione materiæ numeratur ante ſcientiam & pietatem.

Digitized by Google

363 Art. 8. *Utrum virtutes ſint præferendæ donis?*

inf. q. 69. a. 1. ad 1. & 2. 2. q. 9. a. 1. ad 3. & 3. d. 34. q. 1. a. 1. ad 5. & d. 35. q. 2. a. 3. q. 1. ad 2 et veri. q. 2. ar. 2. ad 17.

AD octauum ſic proceditur. Videtur, quod virtutes ſint præferendæ donis. Dicit enim Aug. in 15. de Trin. * de charitate loquens, Nullum eſt iſto Dei dono excellentius: ſolum eſt quod diuidit inter filios regni æterni, & filios perditionis æternæ. Dantur & alia per Spiritum ſanctum munera: ſed ſine charitate nihil proſunt. Sed charitas eſt virtus. Ergo virtus eſt potior donis Spiritus ſancti.

** lib. 15. c. 18. in prin. t. 3. † c. 36. ante me.*

¶ 2. Præterea, Ea, quæ ſunt priora naturaliter, videntur eſſe potiora. Sed virtutes ſunt priores donis Spiritus ſancti Dicit enim Greg. in 2. Moral. † quod donum Spiritus ſancti in ſubiecta mente ante alia iuſtitiam, prudentiam, fortitudinem, & temperantiam format, & ſic eandem mentem ſeptem mox virtutibus, id eſt donis temperat: vt contra ſtultitiam ſapientiam, contra hebetudinem intellectum, contra præcipitationem conſilium, contra timorem fortitudinem, contra ignorantiam ſcientiam, contra duritiam pietatem, contra ſuperbiam Dei timorem. Ergo virtutes ſunt potiores donis.

** li. 2. de lib. arb. c. 19. to. 1. † c. 35. circa me.*

¶ 3. Præterea, Virtutibus nullus malè vti poteſt, vt Aug. dicit *. Donis autem poteſt aliquis malè vti. Dicit enim Greg. in 1. Moral. † quod hoſtiam noſtræ precis immolamus, ne ſcientia eleuet: ne intellectus dum ſubtiliter currit, oberret: ne conſilium dum ſe multiplicat, confundat: ne fortitudo dum fiduciam præbet, præcipitet: ne ſcientia dum nouit, & non diligit, inflet: ne pieatas dum ſe infra rectitudinem inclinat, intorqueat: ne timor dum plus iuſto trepidat, in deſperationis foueam mergat. Ergo virtutes ſunt digniores donis Spiritus ſancti.

in arg. 2.

SED contra eſt, quod dona dantur in adiutorium virtutum contra defectus, vt patet in auctoritate inducta *. Et ſic videtur quod perficiant quod virtutes perficere non poſſunt. Sunt ergo dona potiora virtutibus.

q. 57. & 58 & 62.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ex ſupradictis patet *, virtutes in tria genera diſtinguuntur. Sunt enim quædam virtutes theologicæ, quædam intellectuales, quædam morales. Virtutes quidem theologicæ ſunt, quibus mens humana Deo coniungitur: virtutes autem intellectuales ſunt, quibus ratio ipſa perficitur: virtutes autem morales ſunt, quibus vires appetitiuæ perficiuntur ad obediendum rationi. Dona autem Spiritus ſancti ſunt, quibus omnes vires animæ diſponuntur ad hoc, quod ſubdantur motioni diuinæ. Sic ergo eadem videtur eſſe comparatio donorum

Digitized by Google

rum ad virtutes theologicas, per quas homo vnitur Spiritui ſancto mouenti, ſicut virtutum moralium ad virtutes intellectuales, per quas perficitur ratio quæ eſt virtutum moralium motiua. Vnde ſicut virtutes intellectuales præferuntur virtutibus moralibus,& regulant eas: ita virtutes theologicæ præferuntur donis Spiritus ſancti,& regulant ea. Vnde Gregorius dicit in primo Moralium *, quod neque ad denarij perfectionem ſeptem filij,id eſt ſeptem dona perueniant,niſi in fide, ſpe, & charitate fiat omne quod agunt. Sed ſi comparemus dona ad alias virtutes intellectuales vel morales, dona præferuntur virtutibus:quia dona perficiunt vires animæ in comparatione ad Spiritum ſanctum mouentem: virtutes autem perficiunt vel ipſam rationem,vel alias vires in ordine ad rationem. Manifeſtum eſt autem,quod ad altiorem motorem oportet maiori perfectione mobile eſſe diſpoſitum. Vnde perfectiora ſunt dona virtutibus. *c. 18. circa med.*

Ad primum ergo dicendum, quod charitas eſt virtus theologica, de qua concedimus, quod ſit potior donis.

Ad ſecundum dicendum, quod aliquid eſt prius altero dupliciter. Vno modo ordine perfectionis & dignitatis, ſicut dilectio Dei eſt prior dilectione proximi: & hoc modo dona ſunt priora virtutibus intellectualibus & moralibus, poſteriora vero virtutibus theologicis. Alio modo ordine generationis ſeu diſpoſitionis, ſicut dilectio proximi præcedit dilectionem Dei, quantum ad actum: & ſic virtutes morales & intellectuales præcedunt dona, quia per hoc quod homo bene ſe habet circa rationem propriam, diſponitur ad hoc quod ſe bene habeat in ordine ad Deum.

Ad tertium dicendum,quod ſapientia & intellectus & alia huiuſmodi,ſunt dona Spiritus ſancti,ſecundum quod per charitatem informantur, quæ non agit perperam: vt dicitur 1.ad Corinth.13.Et ideo ſapientia, & intellectu,& aliis huiuſmodi nullus male vtitur, ſecundum quod ſunt dona Spiritus ſancti: ſed ad hoc, quod à charitatis perfectione non recedant, vnum ab altero adiuuatur: & hoc eſt quod Gregor. intendit dicere.

QVAESTIO LXIX.

De beatitudinibus, in quatuor articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de beatitudinibus. ET CIRCA hoc quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum beatitudines à donis & virtutibus diſtinguantur?

¶ Secundo, de præmiis beatitudinum, vtrum pertineant ad hanc vitam?

¶ Tertio, de numero beatitudinum.

¶ Quarto, de conuenientia præmiorum quæ eis attribuuntur.

364 Art. 1. *Vtrum beatitudines diſtinguantur à virtutibus & donis?*

q. 70. a. 2. c. & 3. d. 34. q. 1. a. 4. & Iſai. 11. le. 1. co. 1. fi. & Mat. 6. co. 4.

** lib. 1. c. 9. paulo poſt prin. lib. co. 4.*

† Ambr. lib. 5. in Luc. ſup. illud Luc. 6. Beati pauperes ſpiritu, circa fin. tom. 5.

** q. 19. art. 1.*

† q. 68. art. 1.

** q. 2. & 3.*

† c. 9 ad fi. to. 5.

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod beatitudines à virtutibus & donis non diſtinguantur. Auguſt. enim in lib. de ſerm. dom. in monte *, attribuit beatitudines, in Matth. enumeratas, donis Spiritus ſancti. Ambr. † autem ſuper Lucam attribuit beatitudines ibi enumeratas, quatuor virtutibus cardinalibus. Ergo beatitudines non diſtinguuntur à virtutibus & donis.

¶ 2. Præterea, Humanæ voluntatis non eſt niſi duplex regula, ſcilicet ratio, & lex æterna, vt ſupra dictum eſt *. Sed virtutes perficiunt hominem in ordine ad rationem, dona autem in ordine ad legem æternam Spiritus ſancti, vt ex dictis patet †. Ergo non poteſt eſſe aliquid aliud pertinens ad rectitudinem voluntatis humanæ præter virtutes & dona. Non ergo beatitudines ab eis diſtinguuntur.

¶ 3. Præterea, In enumeratione beatitudinum ponitur mititas, & iuſtitia, & miſericordia: quæ dicuntur eſſe quædam virtutes. Ergo beatitudines non diſtinguuntur à donis & virtutibus.

SED contra eſt, quod quædam enumerantur inter beatitudines, quæ nec ſunt virtutes, nec dona, ſicut paupertas & luctus & pax. Differunt ergo beatitudines à virtutibus & à donis.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra * dictum eſt, beatitudo eſt vltimus finis humanæ vitæ. Dicitur enim aliquis iam finem habere propter ſpem finis obtinendi. Vnde & Philoſophus dicit in 1. Eth. † quod pueri dicuntur beati propter ſpem. Et Apoſtolus dicit Rom. 8. Spe ſalui facti ſumus. Spes autem de fine conſequendo inſurgit ex hoc, quod aliquid conuenienter mouetur ad finem, & appropinquat ad ipſum: quod quidem fit per aliquam actionem. Ad finem autem beatitudinis mouetur aliquis, & appropinquat per operationes virtutum, & præcipue per operationes donorum, ſi loquamur de beatitudine æterna, ad quam ratio non ſufficit, ſed in eam inducit Spiritus ſanctus, ad cuius obedientiam & ſequelam per dona perficimur. Et ideo beatitudines diſtinguuntur quidem à virtutibus & donis: non ſicut habitus ab eis diſtincti, ſed ſicut actus diſtinguuntur ab habitibus.

Ad

Ad primum ergo dicendum, quod Auguſt. & Amb. attribuunt beatitudines donis & virtutibus, ſicut actus attribuuntur habitibus. Dona autem ſunt eminentiora virtutibus cardinalibus, vt ſupra dictum eſt *. Et *q. 68. a. 8.* ideo Ambroſ. exponens beatitudines turbis propoſitas, attribuit eas virtutibus cardinalibus. Auguſtinus ** locis in* autem exponens * beatitudines diſcipulis propoſitas *arg. 1. ci-* in monte, tamquam perfectioribus, attribuit eas donis *tatis.* Spiritus ſancti.

Ad ſecundum dicendum, quod ratio illa probat, quod non ſunt alij habitus rectificantes humanam vitam præter virtutes & dona.

Ad tertium dicendum, quod mititas accipitur pro actu manſuetudinis. Et ſimiliter dicendum eſt de iuſtitia & miſericordia. Et quamuis hæc videantur eſſe virtutes, attribuuntur tamen donis: quia etiam dona perficiunt hominem circa omnia, circa quæ perficiunt virtutes, vt dictum eſt *. *q. 68. a. 4.*

Art. 2. *Vtrum præmia, quæ attribuuntur beatitudinibus, ad hanc vitam pertineant?* *365*

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod præmia quæ attribuuntur beatitudinibus, non pertineant ad hanc vitam. Dicuntur enim aliqui beati propter ſpem præmiorum, vt dictum eſt *. Sed obiectum ſpei beatitudo eſt futura. Ergo præmia iſta pertinent ad vitam futuram. *2. 2. q. 5. ar. 7. Et Matt. 5. co. 5.* ** ar. præc.*

¶ 2. Præterea, Luc. 6. ponuntur quædam pœnæ per oppoſitum ad beatitudines, cum dicitur. Væ vobis, qui eſtis ſaturati, quia eſurietis: væ vobis, qui ridetis nunc, quia lugebitis & flebitis. Sed iſtæ pœnæ non intelliguntur in hac vita, quia frequenter homines in hac vita non puniuntur, ſecundum illud Iob. 21. Ducunt in bonis dies ſuos. Ergo nec præmia beatitudinum pertinent ad hanc vitam.

¶ 3. Præterea, Regnum cœlorum quod ponitur præmium paupertatis, eſt beatitudo cœleſtis, vt Aug. dicit 19. de ciuit. Dei. Plena etiam ſaturitas, non niſi in futura vita habetur, ſecundum illud Pſal. 16. Satiabor dum apparuerit gloria tua. Viſio etiam Dei & manifeſtatio filiationis diuinæ ad vitam futuram pertinent, ſecundum illud 1. Ioan. 3. Nunc filij Dei ſumus, & nondum apparuit quid erimus: ſcimus quoniam cum apparuerit, ſimiles ei erimus: quoniam ** lib. 1.* videbimus eum ſicuti eſt. Ergo præmia illa pertinent *circa fin.* ad vitam futuram. *primi fo-*

SED contra eſt, quod Auguſt. dicit in lib. de ſer- *lij, à prin.* mone domini in monte *, Iſta quidem in hac vita *lib. & ca.* compleri poſſunt, ſicut completa in Apoſtolis eſſe *p. 10. 4.*

Digitized by Google

credimus : nam illa omnimoda & in angelicam formam mutatio, quæ poſt hanc vitam promittitur, nullis verbis exponi poteſt.

RESPONDEO dicendum, quod circa iſta præmia expoſitores ſacræ Scripturę diuerſimode ſunt locuti. Quidam enim omnia iſta præmia ad futuram beatitudinem pertinere dicunt, ſicut Ambroſius ſuper Lucam *. Auguſtinus vero dicit ea ad præſentem vitam pertinere. Chryſoſtomus † autem in ſuis homiliis, quædam eorum dicit pertinere ad futuram vitam, quædam autem ad præſentem. Ad cuius euidentiam conſiderandum eſt, quod ſpes futuræ beatitudinis poteſt eſſe in nobis propter duo. Primo quidem propter aliquam præparationem, vel diſpoſitionem ad futuram beatitudinem, quod eſt per modum meriti. Alio modo per quandam inchoationem imperfectam futuræ beatitudinis in viris ſanctis etiam in hac vita. Aliter enim habetur ſpes fructificationis arboris, cum vireſcit frondibus, & aliter cum iam primordia fructuum incipiunt apparere. Sic igitur ea, quę in beatitudinibus tanguntur tanquam merita, ſunt quædam præparationes vel diſpoſitiones ad beatitudinem vel perfectam vel inchoatam : ea vero quæ ponuntur tanquam præmia, poſſunt eſſe vel ipſa beatitudo perfecta, & ſic pertinent ad futuram vitam: vel aliqua inchoatio beatitudinis, ſicut eſt in viris perfectis: & ſic pręmia pertinent ad præſentem vitam. Cum enim aliquis incipit proficere in actibus virtutum & donorum, poteſt ſperari de eo, quod perueniet ad perfectionem vitæ & ad perfectionem patriæ.

* *Ambr. lib. 5. in Luc. in c. cuius titulus eſt, de beatitudinibus, to. 5.*
† *Chryſ. homil. 6. ex variis locis in Matth. to. 2.*

Ad primum ergo dicendum, quod ſpes eſt de futura beatitudine ſicut de vltimo fine : poteſt etiam eſſe & de auxilio gratiæ, ſicut de eo quod ducit ad finem: ſecundum illud Pſal. 27. In Deo ſperauit cor meum, & adiutus ſum.

Ad ſecundum dicendum, quod mali etſi interdum in hac vita temporales pœnas non patiantur, patiuntur tamen ſpirituales. Vnde Aug. dicit in 1. Confeſſ. * Iuſsiſti Domine, & ſic eſt, vt pœna ſibi ſit inordinatus animus, Et Philoſophus dicit in 9. Ethicorum † de malis, quod contendit ipſorum anima, hoc quidem huc trahit, illud autem illuc. Et poſtea concludit, Si autem ſic miſerum eſt, malum eſſe, fugiendum eſt malitiam intenſe : & ſimiliter è conuerſo boni, etſi in hac vita quandoque non habeant corporalia præmia, numquam tamen deficiunt à ſpiritualibus etiam in hac vita : ſecundum illud Matth. 9. & Marc. 10. Centuplum accipietis, etiam in hoc ſeculo.

* *c. 12 in fi. to. 1.*
† *lib. 9. eth. c. 4. nō procul à fin.*

Ad

Ad tertium dicendum, quod omnia illa præmia perfecte quidem conſummabuntur in vita futura, ſed interim etiam in hac vita quodammodo inchoantur. Nam regnum cœlorum, vt Aug dicit, poteſt intelligi perfectæ ſapientiæ initium: ſecundum quod incipit in eis ſpiritus regnare. Poſſeſsio etiam terræ ſignificat affectum bonum animæ quieſcentis per deſiderium in ſtabilitate hæreditatis perpetuæ per terram ſignificatæ. Conſolantur autem in hac vita per Spiritum ſanctum, qui paraclitus, id eſt, conſolator dicicitur, participando. Saturantur etiam in hac vita illo cibo, de quo Dominus dicit, Meus cibus eſt, vt faciam voluntatem Patris mei. In hac etiam vita conſequuntur homines miſericordiam Dei. In hac etiam vita purgato oculo per donum intellectus, Deus quodammodo videri poteſt. Similiter etiam in hac vita, qui motus ſuos pacificant ad ſimilitudinem Dei accedentes, filij Dei nominantur. Tamen hæc perfectius erunt in patria.

Art. 3. *Vtrùm conuenienter enumerentur beatitudines?* 366

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod inconuenienter enumerentur beatitudines. Attribuuntur enim beatitudines donis, vt dictum * eſt. Donorum autem quædam pertinent ad vitam contemplatiuam, ſcilicet ſapientia & intellectus. Nulla autem beatitudo ponitur in actu contemplationis, ſed omnes in his, quæ pertinent ad vitam actiuam. Ergo inſufficienter beatitudines enumerantur. *3. d. 34. q. 1. ar. 4.* ** ar. 1. huius q.*

¶ 2. Præterea, Ad vitam actiuam non ſolum pertinent dona exequentia; ſed etiam quædam dona dirigentia, vt ſcientia & conſilium. Nihil autem ponitur inter beatitudines, quod directe ad actum ſcientiæ, vel conſilij pertinere videatur. Ergo inſufficienter beatitudines enumerantur.

¶ 3. Præterea, Inter dona exequentia in vita actiua timor ponitur ad paupertatem pertinere: pietas autem videtur pertinere ad beatitudinem miſericordiæ. Nihil autem ponitur directe ad fortitudinem pertinens. Ergo inſufficienter enumerantur beatitudines.

¶ 4. Præterea, In ſacra Scriptura tanguntur multæ aliæ beatitudines: ſicut Iob, 5. dicitur, Beatus homo qui corripitur à Deo. Et in Pſalm. 1, dicitur, Beatus vir qui non abiit in conſilio impiorum. Et Prouerb. 3. Beatus vir qui inuenit ſapientiam. Ergo inſufficienter beatitudines enumerantur.

SED contra, Videtur quod ſuperflue enumerentur:

tur: ſunt enim ſeptem dona Spiritus ſancti: beatitudines autem tanguntur octo.

¶ 6. Præterea, Luc. 6. ponuntur quatuor tantum beatitudines. Superflue ergo enumerantur ſeptem vel octo in Matthæo.

RESPONDEO dicendum, quod beatitudines iſtæ conuenientiſsime enumerantur. Ad cuius euidentiam eſt conſiderandum, quod triplicem beatitudinem aliqui poſuerunt: quidam enim poſuerunt beatitudinem in vita voluptuoſa, quidam in vita actiua, quidam vero in vita contemplatiua. Hæ autem tres beatitudines diuerſimode ſe habent ad beatitudinem futuram, cuius ſpe dicimur hic beati. Nam beatitudo voluptuoſa, quia falſa eſt & rationi contraria, impedimentum eſt beatitudinis futuræ. Beatitudo vero actiuæ vitæ diſpoſitiua eſt ad beatitudinem futuram. Beatitudo autem contemplatiua ſi ſit perfecta, eſt eſſentialiter ipſa futura beatitudo: ſi autem eſt imperfecta, eſt quædam inchoatio eius. Et ideo dominus primo quidem poſuit quaſdam beatitudines quaſi remouentes impedimentum voluptuoſæ beatitudinis. Conſiſtit enim voluptuoſa vita in duobus. Primo quidem in affluentia exteriorum bonorum, ſiue ſint diuitiæ, ſiue ſint honores: à quibus quidem retrahitur homo per virtutem, ſic vt moderate eis vtatur: per donum autem excellentiori modo, vt ſcilicet homo totaliter ea contemnat. Vnde prima beatitudo ponitur Matth. 5. Beati pauperes ſpiritu, quod poteſt referri, vel ad contemptum diuitiarum, vel ad contemptum honorum: quod fit per humilitatem. Secundo vero voluptuoſa vita conſiſtit in ſequendo proprias paſsiones, ſiue iraſcibilis, ſiue concupiſcibilis. A ſequela autem paſsionum iraſcibilis retrahit virtus, ne homo in eis ſuperfluat, ſecundum regulam rationis. Donum autem excellentiori modo, vt ſcilicet homo ſecundum voluntatem diuinam totaliter ab eis tranquillus reddatur. Vnde ſecunda beatitudo ponitur, Beati mites A ſequela vero paſsionum, concupiſcibilis retrahit virtus, moderate huiuſmodi paſsionibus vtendo: donum vero eas, ſi neceſſe fuerit, totaliter abiiciendo: quinimmo ſi neceſſarium fuerit, voluntarium luctum aſſumendo. Vnde tertia beatitudo ponitur, Beati qui lugent.

¶ Actiua vero vita in his conſiſtit præcipue, quæ proximis exhibemus, vel ſub ratione debiti, vel ſub ratione ſpontanei beneficij. Et ad primum quidem nos virtus diſponit, vt ea quæ debemus proximis,

non

non recuſemus exhibere: quod pertinet ad iuſtitiam. Donum autem ad hoc ipſum abundantiori quodam affectu nos inducit, vt ſcilicet feruenti deſiderio opera iuſtitiæ impleamus: ſicut feruenti deſiderio eſuriens & ſitiens cupit cibum vel potum. Vnde quarta beatitudo ponitur, Beati qui eſuriunt, & ſitiunt iuſtitiam. Circa ſpontanea vero dona nos perficit virtus, vt illis donemus, quibus ratio dictat eſſe donandum, puta amicis aut aliis nobis coniunctis: quod pertinet ad virtutem liberalitatis. Sed donum propter Dei reuerentiam ſolum neceſsitatem conſiderat in his quibus gratuita beneficia præſtat. Vnde dicitur Lucæ 14. Cum facis prandium aut cœnam, noli vocare amicos, aut fratres tuos, &c. ſed voca pauperes & debiles, &c. quod proprie eſt miſereri. Et ideo quinta beatitudo ponitur, Beati miſericordes. Ea vero quæ ad contemplatiuam vitam pertinent, vel ſunt ipſa beatitudo finalis, vel aliqua inchoatio eius: & ideo non ponuntur in beatitudinibus tamquam merita, ſed tamquam præmia. Ponuntur autem tamquam merita effectus actiuæ vitæ, quibus homo diſponitur ad contemplatiuam vitam. Effectus autem actiuæ vitæ quantum ad virtutes & dona, quibus homo perficitur in ſeipſo, eſt munditia cordis, vt ſcilicet mens hominis paſsionibus non inquinetur. Vnde ſexta beatitudo ponitur, Beati mundo corde. Quantum vero ad virtutes & dona, quibus homo perficitur, in comparatione ad proximum: effectus actiuæ vitæ eſt pax, ſecundum illud Iſa. 30. Opus iuſtitiæ pax. Et ideo ſeptima beatitudo ponitur, Beati pacifici.

Ad primum ergo dicendum, quod actus donorum pertinentium ad vitam actiuam exprimuntur in ipſis meritis. Sed actus donorum pertinentium ad vitam contemplatiuam exprimuntur in præmiis, ratione iam * dicta. Videre enim Deum reſpondet dono intellectus: & conformari Deo quadam filiatione adoptiua, pertinet ad donum ſapientiæ. *in co. ar.*

Ad ſecundum dicendum, quod in his quæ pertinent ad actiuam vitam, cognitio non quæritur propter ſeipſam, ſed propter operationem, vt etiam Philoſophus dicit in 2. * Ethic. Et ideo quia beatitudo aliquid vltimum importat, non computantur inter beatitudines actus donorum dirigentium in vita actiua, quos ſcilicet eliciunt, ſicut conſiliari eſt actus conſilij, & iudicare eſt actus ſcientiæ: ſed magis attribuuntur eis actus operatiui, in quibus diriguntur, ſicut ſcientiæ lugere, & conſilio miſereri. *c. 2. to. 5.*

Digitized by Google

Ad tertium dicendum, quod in attributione beatitudinum ad dona, poſſint duo conſiderari. Quorum vnum eſt conformitas materiæ; & ſecundum hoc primæ omnes quinque beatitudines poſſunt attribui ſcientiæ, & conſilio tamquam dirigentibus. Sed inter dona exequentia diſtribuuntur: ita ſcilicet quod eſuries & ſitis iuſtitiæ, & etiam miſericordia pertineant ad pietatem, quæ perficit hominem in his quæ ſunt ad alterum: mititas autem ad fortitudinem. Dicit enim* Ambroſius ſuper Lucam, quod fortitudinis eſt iram vincere, indignationem cohibere: eſt enim fortitudo circa paſsiones iraſcibilis. Paupertas vero & luctus pertinent ad donum timoris, quo homo ſe retrahit a cupiditatibus & delectationibus mundi. Alio modo poſſumus in his beatitudinibus conſiderare motiua ipſarum: & ſic quantum ad aliqua eorum oportet aliter attribuere: præcipue enim ad manſuetudinem mouet reuerentia ad Deum, quæ pertinet ad pietatem: ad lugendum autem mouet præcipue ſcientia, per quam homo cognoſcit defectus ſuos, & rerum mundanarum: ſecundum illud Eccleſ. 1. Qui addit ſcientiam, addit & dolorem. Ad eſuriendum autem iuſtitiæ opera, præcipue mouet animi fortitudo. Ad miſerandum vero præcipue mouet conſilium Dei, ſecundum illud Daniel. 4. Conſilium meum regi placeat: peccata tua eleemoſynis redime, & iniquitates tuas miſericordiis pauperum. Et hunc modum attributionis ſequitur Auguſtinus in libr. * de ſermone Domini in monte.

** Amb. in ſuo lib. 5. ſuper Lucã c. cuius titulus eſt, de ſermo. Ieſu & beatitudinibus probo. tum to. 5.*

l. 1 ca. 9. tom. 4.

Ad quartum dicendum, quod neceſſe eſt beatitudines omnes quæ in ſacra Scriptura ponuntur, ad has reduci: vel quantum ad merita, vel quantum ad præmia: quia neceſſe eſt, quod omnes pertineant aliquo modo ad vitam actiuam, vel ad vitam comtemplatiuam. Vnde quod dicitur, Beatus vir qui corripitur à Domino, pertinet ad beatitudinem luctus: quod vero dicitur, Beatus vir qui non abiit in conſilio impiorum, pertinet ad munditiam cordis: quod vero dicitur, Beatus vir qui inuenit ſapientiam, pertinet ad præmium ſeptimæ beatitudinis. Et idem patet de omnibus aliis, quæ poſſunt induci.

Ad quintum dicendum, quod octaua beatitudo eſt quædam confirmatio & manifeſtatio omnium præcedentium. Ex hoc enim quod aliquis eſt confirmatus in paupertate ſpiritus & mititate, & aliis ſequentibus, prouenit quod ab his bonis propter nullam perſecutionem recedit. Vnde octaua beatitudo quodammodo ad ſeptem præcedentes pertinet.

Ad

Digitized by Google

Ad ſextum dicendum, quod Lucas narrat ſermonem Domini factum eſſe ad turbas: vnde beatitudines enumerantur ab eo ſecundum capacitatem turbarum, quæ ſolam voluptuoſam, & temporalem, & terrenam beatitudinem nouerunt. Vnde Dominus per quatuor beatitudines quatuor excludit, quæ ad prædictam beatitudinem pertinere videntur. Quorum primum eſt abundantia bonorum exteriorum: quod excludit per hoc, quod dicit, Beati pauperes. Secundum eſt, quod ſit bene homini quantum ad corpus in cibis & potibus, & aliis huiuſmodi: & hoc excludit per ſecundum quod ponit, Beati qui eſuritis. Tertium eſt, quod ſit homini bene quantum ad cordis iucunditatem: & hoc excludit tertio dicens, Beati qui nunc fletis. Quartum eſt exterior hominum fauor: & hoc excludit quarto, dicens, Beati eritis cum vos oderint homines. Et ſicut * Ambroſius dicit, paupertas pertinet ad temperantiam, quæ illecebroſa non quærit: eſuries ad iuſtitiam, quia qui eſurit, compatitur, & compatiendo largitur: fletus ad prudentiam, cuius eſt flere occidua: pati odium hominum ad fortitudinem.

** l. 5. in Lucâ, in capitulus titulus eſt, de beatitudinibus, non remote à fin. to. 5. 367*

Art. 4. *Vtrum præmia beatitudinum conuenienter enumerentur?*

3. diſ. 34. q. 1, ar. 4.

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod præmia beatitudinum inconuenienter enumerentur. In regno enim cœlorum, quod eſt vita æterna, bona omnia continentur. Poſito ergo regno cœlorum, non oportuit alia præmia ponere.

¶ 2. Præterea, Regnum cœlorum ponitur pro premio, & in prima beatitudine, & in octaua. Ergo eadem ratione debuit poni in omnibus.

¶ 3. Præterea, In beatitudinibus proceditur aſcendendo, ſicut Auguſtinus * dicit. In præmiis autem videtur procedi deſcendendo: nam poſſeſsio terræ eſt minus quam regnum cœlorum. Ergo inconuenienter huiuſmodi præmia aſsignantur.

** l. 1. de ſermo Dom. in monte, ca. 9. non remote à prin. t. 4.*

SED contra eſt auctoritas ipſius Domini, præmia huiuſmodi proponentis.

RESPONDEO dicendum, quod præmia iſta conuenientiſsime aſsignantur, conſiderata conditione beatitudinum ſecundum tres beatitudines * ſupra aſsignatas. Tres enim primæ beatitudines accipiuntur per retractionem ab his, in quibus voluptuoſa beatitudo conſiſtit: quam homo deſiderat quærens id quod naturaliter deſideratur, non vbi quærere debet, ſcilicet in Deo, ſed in rebus temporalibus & caducis: & ideo præmia trium primarum

** art. præc.*

beatitudinum accipiuntur ſecundum ea quæ in beatitudine terrena aliqui quærunt. Quærunt enim homines in rebus exterioribus, ſcilicet diuitiis,& honoribus excellentiam quamdam & abundantiam: quorum vtrumque importat regnum cœlorum, per quod homo conſequitur excellentiam & abundantiam bonorum in Deo: & ideo regnum cœlorum Dominus pauperibus ſpiritu repromiſit. Quærunt autem homines feroces & immites per litigia,& bella ſecuritatem ſibi acquirere, inimicos ſuos deſtruendo: vnde Dominus repromiſit mitibus ſecuram & quietam poſſeſsionem terræ viuentium,per quam ſignificatur ſoliditas æternorum bonorum. Quærunt autem homines in concupiſcentiis & delectationibus mundi habere conſolationem contra præſentis vitæ labores: & ideo Dominus conſolationem vitæ lugentibus repromittit. Aliæ vero duæ beatitudines pertinent ad opera actiuæ beatitudinis, quæ ſunt opera virtutum ordinantium hominem ad proximum: à quibus operibus aliqui retrahuntur propter inordinatum amorem proprij boni: & ideo Dominus attribuit illa præmia his beatitudinibus, propter quæ homines ab eis diſcedunt. Diſcedunt enim aliqui ab operibus iuſtitiæ, non reddentes debitum, ſed potius aliena rapientes vt bonis temporalibus impleantur: & ideo Dominus eſurientibus iuſtitiam, ſaturitatem repromiſit. Diſcedunt etiam aliqui ab operibus miſericordiæ, ne ſe immiſceant miſeriis alienis: & ideo Dominus miſericordibus repromittit miſericordiam, per quam ab omni miſeria liberentur. Aliæ vero duæ vltimæ beatitudines pertinent ad contemplatiuam felicitatem ſeu beatitudinem:& ideo ſecundum conuenientiam diſpoſitionum, quæ ponuntur in merito, præmia redduntur: nam munditia oculi diſponit ad clare videndum: vnde mundis corde diuina viſio repromittitur. Conſtituere vero pacem, vel in ſeipſo, vel inter alios, manifeſtat hominem eſſe Dei imitatorem,qui eſt Deus vnitatis & pacis: & ideo pro præmiis redditur ei gloria diuinæ filiationis, quæ eſt in perfecta coniunctione ad Deum per ſapientiam conſummatam.

Ad primum ergo dicendum,quod ſicut * Chryſoſt. dicit,omnia præmia iſta vnum ſunt in re,ſcilicet beatitudo æterna, quam intellectus humanus non capit: & ideo oportuit quod per diuerſa bona nobis nota deſcriberetur,obſeruata conuenientia ad merita,quibus præmia attribuuntur.

ho. 15. in Mat. ante med. & hom. 6 ex variis locis, in Matth. [illegible]

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut octaua beatitudo

tudo eſt firmitas quædam omnium beatitudinum, ita debentur ſibi omnium beatitudinum præmia: & ideo redit ad caput, vt intelligantur ſibi conſequenter omnia præmia attribui. Vel ſecundum * Ambr. pauperibus ſpiritu repromittitur regnum cælorum, quantum ad gloriam animæ, ſed paſsis perſecutionem in corpore quantum ad gloriam corporis.

l. 5 in Lu. cap. 6. in c. cuius tit. eſt de beatitudinibus, 1015.

Ad tertium dicendum, quod etiam præmia ſecundum additionem ſe habent adinuicem: nam plus eſt poſsidere terram regni cęlorum, quam ſimpliciter habere: multa enim habemus, quæ non firmiter & pacifice poſsidemus. Plus eſt etiam conſolari in regno, quam habere & poſsidere: multa enim cum dolore poſsidemus. Plus eſt etiam ſaturari, quam ſimpliciter conſolari: nam ſaturitas abundantiam conſolationis importat. Miſericordia vero excedit ſaturitatem, vt plus ſcilicet homo accipiat, quam meruerit, vel deſiderare potuerit. Adhuc autem maius eſt Deum videre; ſicut maior eſt, qui in curia regis non ſolum prandet, sed etiam faciem regis videt. Summam autem dignitatem in domo regia filius regis habet.

QVAESTIO LXX.

De fructibus Spiritus ſancti, in quatuor articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de fructibus. ET CIRCA hoc quęruntur quatuor

¶ Primo, vtrum fructus Spiritus ſancti ſint actus?

¶ Secundo, vtrum differant à beatitudinibus?

¶ Tertio, de eorum numero.

¶ Quarto, de oppoſitione eorum ad opera carnis. 368

Art. 1. *Vtrum fructus Spiritus ſancti (quos Apoſtolus nominat ad Galat. 5.) ſint actus?* *Gal. 5. lec. 5. col. 1. & 2.*

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod fructus Spiritus ſancti, quos Apoſtolus nominat ad Galat. 5. non ſint actus. Id enim cuius eſt alius fructus, non debet dici fructus: ſic enim in infinitum iretur. Sed actuum noſtrorum eſt aliquis fructus. Dicitur enim Sap. 4. Bonorum laborum glorioſus eſt fructus. Et Ioan. 4. Qui metit, mercedem accipit, & fructum congregat in vitam æternam. Ergo ipſi actus noſtri non dicuntur fructus.

¶ 2. Præterea, Sicut Auguſt. dicit in 10. de trin. Fruimur cognitis, in quibus voluntas ipſa delectata conquieſcit. Sed voluntas noſtra non debet conquieſcere in actibus noſtris propter ſe. Ergo actus noſtri fructus dici non debent.

** lib. 10. de tri. c. 10. paulo à pr. 10. 2.*

¶ 3 Præ

¶ 3. Præterea, Inter fructus Spiritus ſancti enumerantur ab Apoſtolo aliquæ virtutes, ſcilicet charitas, manſuetudo, fides, & caſtitas. Virtutes autem non ſunt actus, ſed habitus, vt ſupra dictum eſt *. Ergo fructus non ſunt actus.

q. 55. a. 1.

SED contra eſt, quod dicitur Matth. 12. Ex fructu arbor cognoſcitur, id eſt, ex operibus ſuis homo, vt ibi exponitur à ſanctis. Ergo ipſi actus humani dicuntur fructus.

RESPONDEO dicendum, quod nomen fructus à corporalibus ad ſpiritualia eſt tranſlatum. Dicitur autem in corporalibus fructus id, quod ex planta producitur, cum ad perfectionem peruenerit, & quamdam in ſe ſuauitatem habet. Qui quidem fructus ad duo comparari poteſt, ſcilicet ad arborem producentem ipſum; & ad hominem, qui fructum ex arbore adipiſcitur. Secundum hoc igitur nomen fructus in rebus ſpiritualibus dupliciter accipere poſſumus. Vno modo, vt dicatur fructus hominis, quaſi arboris, id quod ab eo producitur. Alio modo, vt dicatur fructus hominis id, quod homo adipiſcitur: non autem omne id quod adipiſcitur homo, habet rationem fructus, ſed id quod eſt vltimum, delectationem habens. Habet enim homo agrum & arborem, quæ fructus non dicuntur, ſed ſolum id quod eſt vltimum, quod ſcilicet ex agro & arbore homo intendit habere: & ſecundum hoc fructus hominis dicitur vltimus hominis finis, quo debet frui. Si autem dicatur fructus hominis id quod ex homine producitur: ſic ipſi actus humani fructus dicuntur. Operatio enim eſt actus ſecundus operantis, & delectationem habet ſi ſit conueniens operanti. Si igitur operatio hominis procedat ab homine ſecundum facultatem ſuæ rationis: ſic dicitur eſſe fructus rationis. Si vero procedat ab homine ſecundum altiorem virtutem, quæ eſt virtus Spiritus ſancti: ſic dicitur eſſe operatio hominis fructus Spiritus ſancti, quaſi cuiuſdam diuini ſeminis. Dicitur in 1. Ioan. 3. Omnis qui natus eſt ex Deo, peccatum non facit, quoniam ſemen ipſius in eo manet.

Ad primum ergo dicendum, quod cum fructus habeat quodammodo rationem vltimi & finis: nihil prohibet alicuius fructus eſſe alium fructum: ſicut finis ad finem ordinatur. Opera igitur noſtra in quantū ſunt effectus quidam Spiritus ſancti in nobis operantis, habent rationem fructus. Sed in quantum ordinantur ad finem vitæ æternæ, ſic magis habent rationem florum. Vnde dicitur Eccl. 24. Flores mei fructus honoris & honeſtatis.

Ad

Digitized by Google

Ad ſecundum dicendum, quod cum dicitur voluntas in aliquo propter ſe delectari, poteſt intelligi dupliciter. Vno modo ſecundum quod ly propter, dicit cauſam finalem: & ſic propter ſe non delectatur aliquis niſi in vltimo fine. Alio modo ſecundum quod deſignat cauſam formalem: & ſic propter ſe aliquis poteſt delectari, in omni eo, quod delectabile eſt ſecundum ſuam formam. Sicut patet, quod infirmus delectatur in ſanitate propter ſe, ſicut in fine: in medicina autem ſuaui non ſicut in fine, ſed ſicut in habente ſaporem delectabilem: in medicina autem auſtera nullo modo propter ſe, ſed ſolum propter aliud. Sic igitur dicendum eſt, quod in Deo delectari debet homo propter ſe ſicut propter vltimum finem. In actibus autem virtuoſis non ſicut propter finem, ſed propter honeſtatem, quam continet delectabile in virtuoſis. Vnde Ambroſius dicit *, quod opera virtutum dicuntur fructus: quia ſuos poſſeſſores ſancta, & ſyncera delectatione reficiunt.

Ad tertium dicendum, quod nomina virtutum ſumuntur quandoque pro actibus earum: ſicut Auguſtinus dicit †, quod fides eſt credere, quod non vides: & charitas eſt motus animi ad diligendum Deum & proximum. Et hoc modo ſumuntur nomina virtutum in enumeratione fructuum.

** In li. de Paradiſo cap. 13. id innuit, tom. 4.*

† Ser. 27. de verb. Apoſtol. habetur 1. pars huius, Secunda vero l. 3. de do. Chri. c. 10. to. 3. & in Enchir. c. 8.

Art. 2. *Vtrum fructus à beatitudinibus differant?*

369

AD ſecundum ſic proceditur, Videtur, quod fructus à beatitudinibus non differant. Beatitudines enim attribuuntur donis, vt ſupra dictum eſt *. Sed dona perficiunt hominem, ſecundum quod mouetur à Spiritu ſancto. Ergo beatitudines ipſæ ſunt fructus Spiritus ſancti.

Gal. 5. le. 9. co. 3.

** q. 69 ar. 3.*

¶ 2. Præterea, Sicut ſe habet fructus vitæ æternæ ad beatitudinem futuram, quæ eſt rei: ita ſe habent fructus præſentis vitæ ad beatitudinem præſentis vitæ, quæ eſt ſpei. Sed fructus vitæ æternæ eſt ipſa beatitudo futura. Ergo fructus vitæ præſentis ſunt ipſæ beatitudines.

¶ 3. Præterea, de ratione fructus eſt, quod ſit quidam vltimum & delectabile. Sed hoc pertinet ad rationem beatitudinis, vt ſupra dictum eſt *. Ergo eadem ratio eſt fructus & beatitudinis. Ergo non debent abinuicem diſtingui.

q. 3. & 4. art. 1.

SED contra, Quorum ſpecies ſunt diuerſæ, ipſa quoque ſunt diuerſa. Sed in diuerſas partes diuiduntur & fructus & beatitudines, vt patet per numerationem vtrorumque. Ergo fructus differunt à beatitudinibus.

RESPON

RESPONDEO dicendum, quod plus requiritur ad rationem beatitudinis, quam ad rationem fructus. Nam ad rationem fructus ſufficit quod ſit aliquid habens rationem vltimi & delectabilis. Sed ad rationem beatitudinis vlterius requiritur, quod ſit aliquid perfectum & excellens. Vnde omnes beatitudines poſſunt dici fructus, ſed non conuertitur. Sunt enim fructus quæcumque virtuoſa opera, in quibus homo delectatur. Sed beatitudines dicuntur ſolum perfecta opera, quæ etiam ratione ſuæ perfectionis magis attribuuntur donis, quam virtutibus, vt ſupra dictum eſt *.

q.69.art.1.& 3.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa probat, quod beatitudines ſint fructus. Non autem, quod omnes fructus beatitudines ſint.

Ad ſecundum dicendum, quod fructus vitæ æternæ eſt ſimpliciter vltimus & perfectus: & ideo in nullo diſtinguitur à beatitudine æterna futura. Fructus autem præſentis vitæ non ſunt ſimpliciter vltimi & perfecti. Et ideo non omnes fructus ſunt beatitudines.

Ad tertium dicendum, quod aliquid amplius eſt de ratione beatitudinis, quam de ratione fructus, vt dictum eſt *.

In corp. art.

370 Art. 3 *Vtrum fructus conuenienter enumerentur ab Apoſtolo?*

3.d.34. q.1.ar.5. co. Et ver.q.2. art.2.ad 12. & Ga.5.l.6.

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod Apoſtolus inconuenienter enumeret ad Galat. 5. duodecim fructus. Alibi enim dicit eſſe tantum vnum fructum præſentis vitæ, ſecundum illud Romanorum 6. Habetis fructum veſtrum in ſanctificatione. Et Iſaiæ 27. dicitur, Hic eſt omnis fructus, vt auferatur peccatum. Non ergo ponendi ſunt duodecim fructus.

art.1.huius quæſt.

¶ 2. Præterea, Fructus eſt, qui ex ſpirituali ſemine exoritur, vt dictum eſt *. Sed Dominus Matt. 13. ponit triplicem terræ bonæ fructum ex ſpirituali ſemine prouenientem, ſcilicet centeſimum, ſexageſimum, & trigeſimum. Ergo non ſunt ponendi duodecim fructus.

¶ 3. Præterea, Fructus habet in ſui ratione, quod ſit vltimum & delectabile. Sed ratio iſta non inuenitur in omnibus fructibus ab Apoſtolo enumeratis: patientia enim & longanimitas videntur in rebus contr'ſtantibus eſſe: fides autem non habet rationem vltimi, ſed magis rationem primi fundamenti. Superflue igitur huiuſmodi fructus enumerantur.

SED contra, Videtur quod inſufficienter & diminute

minute enumerentur. Dictum eſt enim *, quod omnes beatitudines, fructus dici poſſunt. Sed non omnes hic enumerantur. Nihil enim hic ponitur ad actum ſapientiæ pertinens, & multarum aliarum virtutum. Ergo videtur, quod inſufficienter enumerentur fructus. *art. præc.*

RESPONDEO dicendum, quod numerus duodecim fructuum ab Apoſtolo enumeratorum conueniens eſt: & poſſunt ſignificari per duodecim fructus, de quibus dicitur Apocal. vltim. Ex vtraque parte fluminis lignum vitæ afferens fructus duodecim. Quia vero fructus dicitur quod ex aliquo principio procedit, ſicut ex ſemine, vel radice: attendenda eſt diſtinctio horum fructuum, ſecundum diuerſum proceſſum Spiritus ſancti in nobis. Qui quidem proceſſus attenditur ſecundum hoc, vt in primo mens hominis in ſeipſa ordinetur; ſecundo vero ordinetur ad ea quę ſunt iuxta: tertio vero ad ea quæ ſunt infra. Tunc autem bene mens hominis diſponitur in ſeipſa, quando mens hominis bene ſe habet in bonis & in malis. Prima autem diſpoſitio mentis humanæ ad bonum eſt per amorem, qui eſt prima affectio, & omnium affectionum radix, vt ſupra dictum eſt *. Et ideo inter fructus ſpiritus primo ponitur charitas in qua ſpecialiter ſpiritus ſanctus datur ſicut in propria ſimilitudine, cum & ipſe ſit amor. Vnde dicitur Romanorum 5. Charitas Dei diffuſa eſt in cordibus noſtris per Spiritum ſanctum, qui datus eſt nobis. Ad amorem autem charitatis ex neceſsitate ſequitur gaudium. Omnis enim amans gaudet ex coniunctione amati. Charitas autem ſemper habet præſentem Deum quē amat, ſecundum illud primo Ioannis 4. Qui manet in charitate: in Deo manet, & Deus in eo. Vnde ſequela charitatis eſt gaudium, perfectio autem gaudij eſt pax; quantum ad duo. Primo quidem quantum ad quietem ab exterioribus conturbantibus. Non enim poteſt perfecte gaudere de bono amato, qui in eius fruitione ab aliis perturbatur. Et iterum, qui perfecte cor habet in vno pacatum, à nullo alio moleſtari poteſt, cum alia quaſi nihil reputet. Vnde dicitur in Pſalm. 118. Pax multa diligentibus legem tuam, & non eſt illis ſcandalum: quia ſcilicet ab exterioribus non perturbantur quin Deo fruantur. Secundo, quantum ad ſedationem deſiderij fluctuantis. Non enim perfecte gaudet de aliquo, cui non ſufficit id de quo gaudet. Hæc autem duo importat pax, ſcilicet vt neque ab exterioribus perturbemur, & vt deſideria noſtra conquieſcant in vno: vnde poſt charitatem,

q. 25 art. 1. & 2.

ritatem, & gaudium tertio ponitur pax. In malis autem bene ſe habet mens quantum ad duo. Primo quidem, vt non perturbetur mens per imminentiam malorum, quod pertinet ad patientiam, Secundo, vt non pertubetur in dilatione bonorum, quod pertinet ad longanimitatem: nam carere bono habet rationem mali, vt dicitur in 5. Ethic.*

lib. 5. eth. c. 1. & 3. circa fin. tom. 5.

¶ Ad id autem quod eſt iuxta hominem, ſcilicet proximum, bene diſponitur mens hominis Primo quidem; quantum ad voluntatem benefaciendi; & ad hoc pertinet bonitas. Secundo, quantum ad beneficentiæ executionem; & ad hoc pertinet benignitas. Dicuntur enim benigni, quos bonus ignis amoris feruere facit ad benefaciendum proximis. Tertio, quantum ad hoc, quod æquanimiter tolerentur mala ab eis illata; & ad hoc pertinet manſuetudo, quæ cohibet iras. Quarto, quantum ad hoc, quod non ſolum per iram proximis non noceamus, ſed etiam neque per fraudem, vel per dolum: & ad hoc pertinet fides, ſi pro fidelitate ſumatur. Sed ſi ſumatur pro fide, qua creditur in Deum: ſic per hanc ordinatur homo ad id, quod ſupra ſe eſt, vt ſcilicet homo intellectum ſuum Deo ſubiiciat, & per conſequens omnia quæ ipſius ſunt.

¶ Sed ad id quod infra eſt, bene diſponitur homo: primo quidem quantum ad exteriores actiones per modeſtiam, quæ in omnibus dictis & factis modum obſeruat. Quantum ad interiores concupiſcentias per continentiam & caſtitatem: ſiue hæc duo diſtinguantur per hoc quod caſtitas refrænat hominem ab illicitis, continentia vero à licitis: ſiue per hoc, quod continens patitur concupiſcentias, ſed non deducitur: caſtus autem neque patitur, neque deducitur.

Ad primum ergo dicendum, quod ſanctificatio fit per omnes virtutes, per quas etiam peccata tolluntur. Vnde fructus ibi ſingulariter nominatur propter virtutem generis, quod in multas ſpecies diuiditur, ſecundum quas dicuntur multi fructus.

Ad ſecundum dicendum, quod fructus centeſimus ſexageſimus, & trigeſimus non diuerſificantur ſecundum diuerſas ſpecies virtuoſorum actuum, ſed ſecundum diuerſos perfectionis gradus etiam vnius virtutis: ſicut continentia coniugalis dicitur ſignificari per fructum trigeſimum, continentia vidualis per ſexageſimum, virginalis autem per centeſimum. Et aliis etiã modis ſancti diſtinguunt tres euangelicos fructus, ſecundum tres gradus virtutis; & ponuntur tres gradus:

Digitized by Google

dus,quia cuiuſlibet rei perfectio attenditur ſecundum principium,medium,& finem.

Ad tertium dicendum, quod hoc ipſum, quod eſt, in triſtitiis non perturbari, rationem delectabilis habet: & fides etiam ſi accipiatur prout eſt fundamentum, habet quamdam rationem vltimi, & delectabilis,ſecundum quod continet certitudinem.Vnde gloſ. exponit,fides, id eſt,de inuiſibilibus certitudo.

Ad quartum dicendum, quod ſicut Aug. dicit * ſuper epiſtolam ad Galat.Apoſtolus non hoc ita ſuſcepit,vt doceret quot ſunt vel opera carnis,vel fructus ſpiritus: ſed vt oſtenderet in quo genere illa vitanda illa vero ſectanda ſint.Vnde potuiſſent vel plures, vel etiam pauciores fructus enumerari: & tamen omnes donorum & virtutum actus poſſunt ſecundum quandam conuenientiam ad hæc reduci: ſecundum quod omnes virtutes & dona neceſſe eſt quod ordinent mentem aliquo prædictorum modorum.Vnde & actus ſapientiæ, & quorumcumque donorum ordinantium ad bonum,reducuntur ad charitatem,gaudium,& pacem.Ideo tamen potius hæc, quam alia enumerauit: quia hic enumerata magis important vel fruitionem bonorum,vel ſedationem malorum: quod videtur ad rationem fructus pertinere.

In expoſ. cap 5. ad Gal. aliquantulum ante fin. to. 4.

Art. 4. *Vtrum fructus Spiritus ſancti contrarientur operibus carnis?* 371

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod fructus non contrarientur operibus carnis, quæ Apoſtolus enumerat. Contraria enim ſunt in eodem genere. Sed opera carnis non dicuntur fructus. Ergo fructus Spiritus eis non contrariantur.

Gal. 5. lec. 6. fin.

¶ 2. Præterea, Vnum vni eſt contrarium.Sed plura enumerat Apoſtolus opera carnis, quam fructus ſpiritus. Ergo fructus ſpiritus, & opera carnis non contrariantur.

¶ 3. Præterea,Inter fructus ſpiritus primo ponuntur charitas, & gaudium, & pax: quibus non correſpondent ea, quæ primo enumerantur inter opera carnis,quæ ſunt fornicatio, immunditia,& impudicitia. Ergo fructus ſpiritus non contrariantur operibus carnis.

SED contra eſt, quod Apoſtolus dicit ibidem, quod caro concupiſcit aduerſus ſpiritum, & ſpiritus aduerſus carnem.

RESPONDEO dicendum,quod opera carnis,& fructus ſpiritus poſſunt accipi dupliciter.Vno modo, ſecundum communem rationem: & hoc modo in communi fructus Spiritus ſancti contrariantur operibus

bus carnis. Spiritus enim ſanctus mouet humanam mentem ad id quod eſt ſecundum rationem, vel potius ad id quod eſt ſupra rationem. Appetitus autem carnis, qui eſt appetitus ſenſitiuus, trahit ad bona ſenſibilia, quæ ſunt infra hominem. Vnde ſicut motus ſurſum, & motus deorſum contrariantur in naturalibus: ita in operibus humanis contrariantur opera carnis fructibus ſpiritus. Alio modo poſſunt conſiderari ſecundum proprias rationes ſingulorum fructuum enumeratorum, & operum carnis: & ſic non oportet quod ſingu'a ſingulis contraponantur: quia ſicut * dictum eſt, Apoſtolus non intendit enumerare omnia opera ſpiritualia, nec omnia opera carnalia. Sed tamen ſecundum quamdam adaptationem Auguſt. * ſuper epiſtolam ad Galatas contraponit ſingulis operibus carnis ſingulos fructus: ſicut fornicationi, quæ eſt amor explendæ libidinis à legitimo connubio ſolutus, opponitur charitas, per quam anima coniungitur Deo, in qua etiam eſt vera caſtitas. Immunditiæ autem ſunt omnes perturbationes de illa fornicatione conceptæ, quibus gaudium tranquillitatis opponitur. Idolorum autem ſeruitus, per quam bellum eſt geſtum aduerſus Euangelium Dei, opponitur paci. Contra veneficia autem, inimicitias, & contentiones animoſitates, æmulationes, & diſſenſiones opponuntur longanimitas ad ſuſtinendum mala hominum, inter quos viuimus; & ad curandum benignitas; & ad ignoſcendum bonitas. Hæreſibus autem opponitur fides: inuidiæ manſuetudo: ebrietatibus & comeſſationibus continentia.

art. præc. *loc. cit. ſupr. ad 4.*

Ad primum ergo dicendum, quod id quod procedit ab arbore contra naturam arboris, non dicitur eſſe fructus eius, ſed magis corruptio quædam. Et quia virtutum opera ſunt connaturalia rationi, opera vero vitiorum ſunt contra rationem: ideo opera virtutum fructus dicuntur, non autem opera vitiorum.

Ad ſecundum dicendum, quod bonum contingit vno modo: malum vero omnifariam, vt * Dionyſius dicit quarto capite de diuinis nominibus, Vnde & vni virtuti plura vitia opponuntur. Et propter hoc non eſt mirum, ſi plura ponuntur opera carnis, quam fructus ſpiritus.

c. 4. p. 4. inter medium & finem.

Ad tertium patet ſolutio ex dictis.

** in corp. art.*

QVÆ

QVAESTIO LXXI.

De vitiis, & peccatis ſecundum ſe, in ſex articulos diuiſa.

Conſequenter conſiderandum eſt de vitiis, & peccatis.

CIRCA quæ ſex conſideranda occurrunt. Primo quidem, de ipſis vitiis, & peccatis ſecundum ſe. Secundo, de diſtinctione eorum. Tertio de comparatione eorum adinuicem. Quarto, de ſubiecto peccati. Quinto, de cauſa eius. Sexto, de effectu ipſius.

CIRCA primum quæruntur ſex.

¶ Primo, vtrum vitium contrarietur virtuti?

¶ Secundo, vtrum vitium ſit contra naturam?

¶ Tertio, quid ſit peius, vtrum vitium, vel actus vitioſus?

¶ Quarto, vtrum actus vitioſus poſsit eſſe ſimul cum virtute?

¶ Quinto, vtrum in omni peccato ſit aliquis actus?

¶ Sexto, de diffinitione peccati, quam Auguſtinus ponit 22. contra Fauſtum, Peccatum eſt dictum, vel factum, vel concupitum contra legem æternam.

372

Art. I. *Vtrum vitium contrarietur virtuti?*

Sup. q. 66. art. 1. ad 2. & ver. q. 14. a. 6. ad 2. & ver. q. 1. art. 1. ad 1. & 5. & q. 2. a. 13. co.

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod vitium non contrarietur virtuti. Vni enim vnum eſt contrarium, vt probatur in decimo * Metaphyſicorum. Sed virtuti contrariantur peccatum, & malitia. Non ergo contrariatur ei vitium: quia vitium dicitur etiam, ſi ſit indebita diſpoſitio membrorum corporalium, vel quarumcumque rerum.

¶ 2. Præterea, Virtus nominat quamdam perfectionem potentiæ. Sed vitium nihil nominat ad potentiā pertinens. Ergo vitium non contrariatur virtuti.

** tex. 17.*

¶ 3. Præterea, † Tullius dicit in quarto de Tuſcul. quæſtionibus, quod virtus eſt quædam ſanitas animæ. Sanitati autem opponitur ægritudo, vel morbus, magis quam vitium. Ergo virtuti non contrariatur vitium.

† l. 4. inf. 6. 2. prin. lib.

SED contra eſt, quod dicit * Aug. in libro de perfectione iuſtitiæ, quod vitium eſt qualitas ſecundum quam malus eſt animus. Virtus autem eſt qualitas, quæ facit bonum habentem, vt ex † ſupradictis patet. Ergo vitium contrariatur virtuti.

** circa finem 4. ratio: in. c. 7*

† q. 55. a. 3. & 4.

RESPONDEO dicendum, quod circa virtutem duo poſſumus conſiderare, ſcilicet ipſam eſſentiam virtutis, & id ad quod eſt virtus. In eſſentia quidem virtutis aliquid conſiderari poteſt directe, & aliquid

ex

ex conſequenti. Directe quidem virtus importat diſpoſitionem quamdam alicuius conuenienter ſe habentis ſecundum modum ſuæ naturæ. Vnde Philoſophus dicit in ſeptimo * Phyſicorum, quod virtus eſt diſpoſitio perfecti ad optimum. Dico autem perfecti, quod eſt diſpoſitum ſecundum naturam. Ex conſequenti autem ſequitur, quod virtus ſit bonitas quædam: in hoc enim conſiſtit vniuſcuiuſque rei bonitas, quod conuenienter ſe habet ſecundum modum ſuæ naturæ. Id autem ad quod virtus ordinatur, eſt actus bonus, vt ex * ſupradictis patet. Secundum hoc igitur tria inueniuntur opponi virtuti. Quorum vnum eſt peccatum, quod opponitur ſibi ex parte eius, ad quod virtus ordinatur: nam peccatum propriè nominat actum inordinatum, ſicut actus virtutis eſt actus ordinatus, & debitus. Secundum autem quod ad rationem virtutis conſequitur, quod ſit bonitas quædam opponitur virtuti malitia: ſed ſecundum id quod directe eſt de ratione virtutis, opponitur virtuti vitium. Vitium enim vniuſcuiuſque rei eſſe videtur, quod non ſit diſpoſita ſecundum quod conuenit ſuæ naturæ. Vnde Auguſtinus dicit in tertio * de lib arbitr. Quod perfectioni naturæ deeſſe perſpexeris, id voca vitium.

li. 7. tex. 17. to. 2. *q. 56. a. 3.* *li. 3. de libe. arb. c. 14. in fine, to. 1.*

Ad primum ergo dicendum, quod illa tria non contrariantur virtuti ſecundum idem. Sed peccatum quidem contrariatur, ſecundum quod virtus eſt operatiua boni: malitia autem ſecundum quod eſt bonitas quædam. Vitium autem proprie ſecundum quod eſt virtus.

Ad ſecundum dicendum, quod virtus non ſolum importat perfectionem potentiæ, quæ eſt principium agendi: ſed etiam importat debitam diſpoſitionem eius, cuius eſt virtus: & hoc ideo, quia vnumquodque operatur ſecundum quod actu eſt. Requiritur ergo, quod aliquid ſit in ſe bene diſpoſitum, quod debet eſſe boni operatiuum, & ſecundum hoc virtuti vitium opponitur.

lib. 4. non multum remote ante medium. lib. *li. 4. Tuſcul. q. in f. 6. a. pri. lib.*

Ad tertium dicendum, quod ſicut * Tullius dicit in 4. de Tuſc, quæſt. morbi, & ægrotationes partes ſunt vitioſitatis: in corporibus enim morbum appellat totius corporis corruptionem: puta febrem, vel aliquid huiuſmodi: ægrotationem vero morbum cum imbecillitate: vitium autem, cum partes corporis inter ſe diſſident. Et quamuis in corpore quandoque ſit morbus ſine ægrotatione, puta cum aliquis eſt interius male diſpoſitus, non tamen exterius præpeditur à ſolitis operationibus: in animo tamen, vt * ipſe dicit,

dicit, hæc duo non poſſunt, niſi cogitatione ſecerni. Neceſſe eſt enim, quod quandocumque aliquis interius eſt male diſpoſitus habens inordinatum affectum, quod ex hoc imbecillis reddatur ad debitas operationes exercendas: quia vnaquæque arbor ex ſuo fructu cognoſcitur, id eſt, homo ex opere, vt dicitur Matth. 12. Sed vitium animi (vt Tull. † ibidem dicit) eſt habitus, aut affectio animi in tota vita inconſtans, & à ſeipſa diſſentiens. Quod quidem inuenitur etiam abſque morbo, vel ægrotatione, vtpote cum aliquis ex infirmitate, vel ex paſſione peccat. Vnde in plus ſe habet vitium, quam ægrotatio, vel morbus: ſicut etiam virtus in plus ſe habet, quam ſanitas. Nam ſanitas etiam quædam virtus ponitur in 7. * Phyſic. Et ideo virtuti conuenientius opponitur vitium, quam ægrotatio, vel morbus.

† eod. lib. non. mo. le ante med. um. — ** tex. 17. tom. 2.*

Art. 2. *Vtrum vitium ſit contra naturam?* 373

1.2.q.154. ar.12. & 4.d.14.a. 3.q.1.ad 1. & Mal q.14.a.2. ad 8. & q.5.a.1. ad 7. & Ro.6 lec. 8.co.1.fi. & Ga.5. lect. 6. col. 2. princ. & co. 3.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod vitium non ſit contra naturam. Vitium enim contrariatur virtuti, vt * dictum eſt. Sed virtutes non ſunt in nobis, à natura: ſed cauſantur in nobis per infuſionem, aut ab aſſuetudine, vt † dictum eſt. Ergo vitia non ſunt contra naturam.

¶ 2. Præterea, Ea, quæ ſunt contra naturam, non poſſunt aſſuefieri, ſicut lapis nunquam aſſueſcit ferri ſurſum, vt dicitur in * 2. Ethic. Sed aliqui aſſuefiunt ad vitia. Ergo vitia non ſunt contra naturam.

¶ 3. Præterea, Nihil quod eſt contra naturam inuenitur in habentibus illam naturam, vt in pluribus. Sed vitia inueniuntur in hominibus, vt in pluribus: quia, ſicut dicitur Matth. 7. Lata eſt via, quæ ducit ad perditionem, & multi vadunt per eam. Ergo vitium non eſt contra naturam.

¶ 4. Præterea, Peccatum comparatur ad vitium, ſicut actus ad habitum, vt ex † ſupradictis patet. Sed peccatum diffinitur eſſe dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei *, vt patet per Auguſt. 22. contra Fauſtum. Lex autem Dei eſt ſupra naturam. Magis ergo dicendum eſt, quod vitium ſit contra legem, quam quod ſit contra naturam.

SED contra eſt, quod Auguſt. † dicit 3. de lib. arbitrio, Omne vitium eo ipſo quod vitium eſt, contra naturam eſt.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut * dictum eſt, vitium virtuti contrariatur. Virtus autem vniuſcuiuſque rei conſiſtit in hoc, quod ſit bene diſpoſita ſecundum conuenientiam ſuæ naturæ, vt * ſupra dictum eſt. Vnde oportet, quod in qualibet re vitium

** art. 1. † q.63.a. 2. & 3. * lib. 2. in princ. † art. 1. * c. 27. in pr. to. 5. † lib 3. c. 13. paulo ante fin. * ar. præc. * art. 1.*

Digitized by Google

dicatur ex hoc, quod eſt diſpoſita contra id quod conuenit ſuæ naturæ. Vnde & de hoc vnaquæque res vituperatur. A vitio autem nomen vituperationis detractum creditur, vt * Auguſt. dicit in 3. de libero arbitrio.

lib. 3. de lib. arb. c. 13. & 14. tom. 1.

¶ Sed conſiderandum eſt, quod natura vniuſcuiuſque rei potiſsime eſt forma, ſecundum quam res ſpeciem ſortitur: homo autem in ſpecie conſtituitur per animam rationalem: & ideo id quod eſt contra ordinem rationis, proprie eſt contra naturam hominis, in quantum eſt homo: quod autem eſt ſecundum rationem, eſt ſecundum naturam hominis in quantum eſt homo. Bonum autem hominis eſt ſecundum rationem eſſe, & malum hominis eſt præter rationem eſſe, vt * Dion. dicit 4. c. de diu. nomin. Vnde virtus humana, quæ hominem facit bonum, & opus ipſius bonum reddit: in tantum eſt ſecundum naturam hominis, in quantũ conuenit rationi. Vitium autem in tantum eſt contra naturam hominis, in quantum eſt contra ordinem rationis.

ca. 4. p. 4. non multum remote à fi.

Ad primum ergo dicendum, quod virtutes etſi non cauſentur à natura ſecundum ſuum eſſe perfectum: tamen inclinant ad id quod eſt ſecundum naturam, id eſt, ſecundum ordinem rationis. Dicit enim * Tull. in Rhet. ſua, quod virtus eſt habitus in modum naturæ rationi conſentaneus. Et hoc modo virtus dicitur eſſe ſecundum naturam, & per contrarium intelligitur quod vitium ſit contra naturam.

lib. 2. de de inuen in fol. 4. ante fi. li.

Ad ſecundum dicendum, quod Philoſ. ibi loquitur de his, quæ ſunt contra naturam, ſecundum quod eſſe contra naturam opponitur ei, quod eſt eſſe à natura: non autem ſecundum quod eſſe contra naturam opponitur ei, quod eſt eſſe ſecundum naturam: eo modo, quo virtutes dicuntur eſſe ſecundum naturam, in quantum inclinant ad id quod naturæ conuenit.

Ad tertium dicendum, quod in homine eſt duplex natura, ſcilicet rationalis, & ſenſitiua. Et quia per operationem ſenſus homo peruenit ad actus rationis: ideo plures ſequuntur inclinationes naturæ ſenſitiuę, quam ordinem rationis. Plures enim ſunt, qui aſſequuntur principium rei, quam qui ad conſummationem perueniunt. Ex hoc autem vitia, & peccata in hominibus proueniunt, quod ſequuntur inclinationem naturæ ſenſitiuæ contra ordinem rationis.

Ad quartum dicendum, quod quicquid eſt contra rationem artificiati, eſt etiam contra naturam artis, qua artificiatum producitur. Lex autem æterna comparatur ad ordinem rationis humanæ, ſicut ars ad artificia

Digitized by Google

artificiatum. Vnde eiuſdem rationis eſt, quod vitium, & peccatum ſit contra ordinem rationis humanæ, & quod ſit contra legem æternam. Vnde * Aug. dicit in 3. de lib. arbitr. quod à Deo habent omnes naturæ, quod naturæ ſunt: & in tantum ſunt vitioſæ, in quantum ab eius, qua factæ ſunt, arte diſcedunt. ** lib 3. de libe. arb. c. 15. in prin. to. 1.*

Art. 3. Vtrum vitium ſit peius quam actus vitioſus? 374

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod vitium (ideſt habitus malus) ſit peius quam peccatum, ideſt actus malus. Sicut enim bonum, quod eſt diuturnius, eſt melius: ita malum, quod eſt diuturnius, eſt peius. Sed habitus vitioſus eſt diuturnior quam actus vitioſi, qui ſtatim tranſeunt. Ergo habitus vitioſus eſt peior quam actus vitioſus. *Sup. art. 1. cor. & Mal. q. . a. 2. ad 9. & ar. 5. ad 8.*

¶ 2. Præterea, Plura mala ſunt magis fugienda, quam vnum malum. Sed habitus malus virtualiter eſt cauſa multorum malorum actuum. Ergo habitus vitioſus eſt peior quam actus vitioſus.

¶ 3. Præterea, Cauſa eſt potior quam effectus. Sed habitus perficit actum tam in bonitate, quam in malitia. Ergo habitus eſt potior actu, & in bonitate & in malitia.

SED contra, Pro actu vitioſo aliquis juſte punitur, non autem pro habitu vitioſo, ſi non procedat ad actum. Ergo actus vitioſus eſt peior quam habitus vitioſus.

RESPONDEO dicendum, quod habitus medio modo ſe habet inter potentiam & actum. Manifeſtum eſt autem, quod actus in bono & malo præeminet potentiæ, vt dicitur in 9. Met.* Melius eſt enim benè agere, quam poſſe bene agere: & ſimiliter vituperabilius eſt male agere, quam poſſe male agere. Vnde etiam ſequitur, quod habitus in bonitate & in malitia medium gradum obtineat inter potentiam & actum: vt ſcilicet ſicut habitus bonus vel malus præeminet in bonitate vel malitia potentiæ, ita etiam ſubdatur actui. Quod etiam ex hoc apparet, quod habitus non dicitur bonus vel malus, niſi ex hoc, quod inclinat ad actum bonum vel malum. Vnde propter bonitatē vel malitiam actus dicitur habitus bonus vel malus. Et ſic potior eſt actus in bonitate vel malitia, quam habitus: quia propter quod vnumquodque tale, & illud magis eſt. *li. 9. Met. text. 19. tom. 3.*

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet, aliquid eſſe ſimpliciter altero potius, quod tamen ſecundum quid ab eo deficit. Simpliciter enim potius judicatur quod præeminet, quantum ad id quod per ſe conſideratur in vtroque. Secundum quid autem quod præeminet ſecundum id quod per accidens ſe

habet

Digitized by Google

in corp. art.

habet ad vtrumque. Oſtenſum * eſt autem ex ipſa ratione actus & habitus, quod actus èſt potior in bonitate & malitia quam habitus. Quod autem habitus ſit diuturnior quam actus, accidit ex eo, quod vtrumque inuenitur in tali natura, quæ non poteſt ſemper agere, & cuius actio eſt in motu tranſeunte. Vnde ſimpliciter actus eſt potior tam in bonitate, quam in malitia: ſed habitus eſt potior ſecundum quid.

Ad ſecundum dicendum, quod habitus non eſt ſimpliciter plures actus: ſed ſecundum quid, id eſt virtute. Vnde ex hoc non poteſt concludi, quod habitus ſit ſimpliciter potior in bonitate vel malitia, quam actus.

Ad tertium dicendum, quod habitus eſt cauſa actus in genere cauſæ efficientis. Sed actus eſt cauſa habitus in genere cauſæ finalis, ſecundum quam conſideratur ratio boni & mali. Et ideo in bonitate & malitia actus præeminet habitui.

375 Art. 4. *Vtrum peccatum ſimul poßit eſſe cum virtute?*

Sup. q. 63. a. 2 ad 2. & inf. q. 73. ar. 1. ad 2. & q. 77. ar. 2. ad 3. et 2. 2. q. 24. a. 12. et ma. q. 2. ar. 9. ad 13. & ver. q. 1. a. 1. ad 5.

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod actus vitioſus, ſiue peccatum non poſsit ſimul eſſe cum virtute. Contraria enim non poſſunt eſſe ſimul in eodem. Sed peccatum quodammodo contrariatur virtuti, vt * dictum eſt. Ergo peccatum non poteſt ſimul eſſe cum virtute.

¶ 2. Præterea, Peccatum eſt peius quam vitium, id eſt, actus malus, quam habitus malus. Sed vitium non poteſt ſimul eſſe in eodem cum virtute. Ergo neque peccatum.

** a. 1. huius q.*

† l. 2. Phyſic. tex. 82. tom. 2.

** eod. lib. et te. nüc dicto.*

¶ 3. Præterea, Sicut peccatum accidit in rebus voluntariis, ita & in rebus naturalibus, vt dicitur in 2. † Phyſ. Sed nunquam in rebus naturalibus accidit peccatum, niſi per aliquam corruptionem virtutis naturalis: ſicut monſtra accidunt corrupto aliquo principio in ſemine, vt dicitur in 2. * Phyſic. Ergo etiam in rebus voluntariis non accidit peccatum niſi corrupta aliqua virtute animæ. Et ſic peccatum & virtus non poſſunt eſſe in eodem.

** c. 3. in fi. et 1. et 2.*

† q. 51. a. 3.

SED contra eſt, quod Philoſ. dicit in 2. Eth. * quod per contraria virtus generatur & corrumpitur. Sed vnus actus virtuoſus non cauſat virtutem, vt † ſupra habitum eſt. Ergo neque vnus actus peccati tollit virtutem. Poſſunt ergo ſimul in eodem eſſe.

RESPONDEO dicendum, quod peccatum comparatur ad virtutem ſicut actus malus ad habitum bonum. Aliter autem ſe habet habitus in anima, & forma in re naturali: forma enim naturalis ex neceſsitate producit operationem ſibi conuenietem. Vnde non poteſt eſſe ſimul cum forma naturali actus formæ contrariæ,

ſicut

Digitized by Google

ſicut non poteſt eſſe cum calore actus infrigidationis, neque ſimul cum leuitate motus deſcenſionis, niſi forte ex violentia exterioris mouentis. Sed habitus in anima non ex neceſsitate producit ſuam operationem, ſed homo vtitur eo cum voluerit: vnde ſimul habitu in homine exiſtente, poteſt non vti habitu, aut agere contrarium actum: & ſic poteſt habens virtutem procedere ad actum peccati. Actus vero peccati ſi comparetur ad ipſam virtutem, prout eſt habitus quidam, non poteſt ipſam corrumpere, ſi ſit vnus tantum: ſicut enim non generatur habitus per vnum actum, ita nec
per vnum actum corrumpitur, vt * ſupra dictum eſt. *q.63.a.2.*
Sed ſi comparetur actus peccati ad cauſam virtutum, *ad 2.*
ſic poſsibile eſt, quod per vnum actum peccati aliquæ virtutes corrumpantur. Quodlibet enim peccatum mortale contrariatur charitati, quæ eſt radix omnium virtutum infuſarum, in quantum ſunt virtutes: & ideo per vnum actum peccati mortalis excluſa charitate, excluduntur per conſequens omnes virtutes infuſæ, in quantum ſunt virtutes. Et hoc dico propter fidem & ſpem, quarum habitus remanent informes poſt peccatum mortale, & ſic non ſunt virtutes. Sed peccatum veniale, quod non contrariatur charitati, nec excludit ipſam, per conſequens etiam non excludit alias virtutes: virtutes vero acquiſitæ non tolluntur per vnum actum cuiuſcumque peccati. Sic igitur peccatum mortale non poteſt ſimul eſſe cum virtutibus infuſis, poteſt tamen ſimul eſſe cum virtutibus acquiſitis: peccatum vero veniale poteſt ſimul eſſe & cum virtutibus infuſis, & cum acquiſitis.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum non contrariatur virtuti ſecundum ſe, ſed ſecundum ſuum actum. Et ideo peccatum non poteſt ſimul eſſe cum
actu virtutis: poteſt tamen ſimul eſſe cum habitu. 376

Ad ſecundum dicendum, quod vitium directe con- *2.2.q.54.*
trariatur virtuti, ſicut & peccatum actui virtuoſo. Et *a.2.ad 2.*
ideo vitium excludit virtutem, ſicut peccatum exclu- *& q.79.*
dit actum virtutis. *a.3.& 2.*

Ad tertium dicendum, quod virtutes naturales *d.35.a.3.*
agunt ex neceſsitate, & ideo integra exiſtente virtute, *& d.41.*
nunquam peccatum poteſt in actu inueniri. Sed virtu- *a.1 a.1.*
tes animæ non producunt actus ex neceſsitate. Vnde *ad 4.&*
non eſt ſimilis ratio. *po.q.1.a.*

Art.5. *Vtrum in quolibet peccato ſit aliquis actus?* *0.ad 9.*

AD quintum ſic proceditur. Videtur, quod in quo- *& q.11.*
libet peccato ſit aliquis actus. Sicut enim meri- *a.1.ad 6.*
tum comparatur ad virtutem, ita peccatum ad vitium *& mal.q.*
comparatur. Sed meritum non poteſt eſſe abſque *8.ar.1.*

Digitized by Google

aliquo actu. Ergo nec peccatum poteſt eſſe abſque aliquo actu.

lib. 3. c. 18. t. 1. et l. de vera rel. c. 14. ¶ 2. Præterea, * Aug. dicit in lib. de lib. arb. quod omne peccatum adeo eſt voluntarium, quod ſi non ſit voluntarium, non eſt peccatum. Sed non poteſt eſſe aliquid voluntarium niſi per actum voluntatis. Ergo omne peccatum habet aliquem actum.

¶ 3. Præterea, Si peccatum eſſet abſque aliquo actu, ſequeretur quod ex hoc ipſo, quod aliquis ceſſat ab actu debito, peccaret. Sed continue aliquis ceſſat ab actu debito, ille ſcilicet, qui nunquam actum debitum operatur: ergo ſequeretur, quod continue peccaret, quod eſt falſum. Non ergo eſt aliquod peccatum abſque actu.

SED contra eſt, quod dicitur Iacob. 4. Scienti bonum facere & non facienti, peccatum eſt illi. Sed non facere non importat aliquem actum. Ergo peccatum poteſt eſſe abſque actu.

RESPONDEO dicendum, quod quæſtio iſta principaliter mouetur propter peccatum omiſsionis, de quo aliqui diuerſimode opinantur. Quidam enim dicũt, quod in omni peccato omiſsionis eſt aliquis actus, vel interior, vel exterior. Interior quidem, ſicut cum aliquis vult non ire ad Eccleſiam, quando ire tenetur. Exterior autem, ſicut cum aliquis illa hora, qua ad eccleſiam ire tenetur, vel etiam ante, occupat ſe talibus, quibus ab eundo ad Eccleſiam impeditur. Et hoc quodammodo videtur in primum redire. Qui enim vult aliquid, cum quo aliud ſimul eſſe non poteſt, ex conſequenti vult illo carere: niſi forte non perpendat, quod per hoc, quod vult facere, impeditur ab eo, quod facere tenetur: in quo caſu poſſet per negligentiam culpabilis iudicari. Alij vero dicunt, quod in peccato omiſsionis non requiritur aliquis actus: ipſum enim non facere, quod quis facere tenetur, peccatum eſt.

¶ Vtraque autem opinio ſecundum aliquid veritatem habet. Si enim intelligatur in peccato omiſsionis illud ſolum, quod per ſe pertinet ad rationem peccati: ſic quandoque omiſsionis peccatum eſt cum actu interiori: vt cum aliquis vult non ire ad Eccleſiam. Quandoque vero abſque omni actu vel interiori vel exteriori: ſicut cum aliquis hora, qua tenetur ire ad Eccleſiam, nihil cogitat de eundo, vel non eundo ad Eccleſiam. Si vero in peccato omiſsionis intelligantur etiam cauſæ vel occaſiones omittendi: ſic neceſſe eſt in peccato omiſsionis aliquem actum eſſe: non enim eſt peccatum omiſsionis, niſi cum aliquis prætermittit quod poteſt facere & non facere. Quod

autem

autem aliquis declinet ad non faciendum illud quod poteſt facere,& non facere,non eſt niſi ex aliqua cauſa vel occaſione coniuncta vel præcedente. Et ſi quidem cauſa illa non ſit in poteſtate hominis, omiſſio non habet rationem peccati: ſicut cum aliquis propter infirmitatem prætermittit ad Eccleſiam ire. Si vero cauſa vel occaſio omittendi ſubiaceat voluntati,omiſſio habet rationem peccati: & tunc ſemper oportet quod iſta cauſa in quantum eſt voluntaria, habeat aliquem actum ad minus interiorem voluntatis.Qui quidem actus quandoque directe fertur in ipſam omiſſionem, puta cum aliquis vult non ire ad Eccleſiam, vitans laborem; & tunc talis actus per ſe pertinet ad omiſſionem. Voluntas enim cuiuſcumque peccati per ſe pertinet ad peccatum illud, eo quod voluntarium eſt de ratione peccati.Quandoque autem actus voluntatis directe fertur in aliud,per quod homo impeditur ab actu debito: ſiue illud in quod fertur voluntas, ſit coniunctum omiſſioni, puta cum aliquis vult ludere quando ad Eccleſiam deberet ire:ſiue etiam ſit præcedens, puta cum aliquis vult diu vigilare de ſero: ex quo ſequitur, quod non vadat hora matutinali ad eccleſiam.Et tunc actus iſte interior vel exterior per accidens ſe habet ad omiſſionem, quia omiſſio ſequitur præter intentionem. Hoc autem dicimus per accidens eſſe,quod eſt præter intentionem, vt patet in 2 Phyſ. Vnde manifeſtum eſt,quod tunc peccatum omiſſionis habet quidem aliquem actum coniunctum,vel præcedentem, qui tamen per accidens ſe habet ad peccatum omiſſionis: iudicium autem de rebus dandum eſt ſecundum illud quod eſt per ſe & non ſecundum illud quod eſt per accidens. Vnde verius dici poteſt, quod aliquod peccatum poſſit eſſe abſque omni actu: alioquin etiam ad eſſentiam aliorum peccatorum actualium pertinerent actus & occaſiones circumſtantes.

Ad primum ergo dicendum, quod plura requiruntur ad bonum quam ad malum, eo quod bonum contingit ex tota integra cauſa, malum autem ex ſingularibus defectibus,vt Dionyſ. dicit 4.cap.de diuin.nom. *in p.4.à*
Et ideo peccatum poteſt contingere, ſiue aliquis faciat *medi..*
quod non debet; ſiue non faciendo quod debet. Sed meritum non poteſt eſſe niſi aliquis faciat voluntarie quod debet.Et ideo meritum non poteſt eſſe ſine actu, ſed peccatum poteſt eſſe ſine actu.

Ad ſecundum dicendum, quod aliquid dicitur voluntarium, non ſolum quia cadit ſuper ipſum actus voluntatis: ſed quia in poteſtate noſtra eſt vt fiat,vel non fiat, vt dicitur in 3.* Eth. Vnde etiam ipſum non *: 5.10.5.*

H 2 velle

velle poteſt dici voluntarium, in quantum in poteſtate hominis eſt velle & non velle.

Ad tertium dicendum, quod peccatum omiſionis contrariatur præcepto affirmatiuo, quod obligat ſemper, ſed non ad ſemper: & ideo ſolum pro tempore illo aliquis ceſſando ab actu peccat, pro quo præceptum affirmatiuum obligat.

377 Art. 6. *Vtrum conuenienter diffiniatur peccatum, eſſe dictum, vel factum, vel concupitum contra legem æternam?*

Inf. q. 76 a. 2. ad 1. & 2. d. 35 a. 2. co. & aa 3. & mal. q. 2. ar. 1. c. & ad 2.

AD ſextum ſic proceditur. Videtur, quod inconuenienter diffiniatur peccatum cum dicitur: Peccatum eſt dictum, vel factum, vel concupitum contra legem æternam. Dictum enim vel factum, vel concupitum importat aliquem actum. Sed non omne peccatum importat aliquem actum, vt * dictum eſt. Ergo hæc diffinitio non includit omne peccatum.

** a. præc.*
† c. 11. in prin. t. 6. Et 1. retrac. c. 15. tom. 1.

¶ 2. Præterea, † Aug. dicit in lib. de duabus animabus, Peccatum eſt voluntas retinendi, vel conſequendi quod iuſtitia vetat. Sed voluntas ſub concupiſcentia comprehenditur, ſecundum quod concupiſcentia largo modo ſumitur pro omni appetitu. Ergo ſuffeciſſet dicere, Peccatum eſt concupitum contra legem æternam: nec oportuit addere, dictum vel factum.

** q. 1 a. 3 & q. 18. a. 4. & 6 & q. 20. a. 1. & 2.*
† lib. 1. de lib. arb. c. 16. & al. ante medium, t. 1
† q. 30. parum a prin. t. 4.

¶ 3. Præterea, Peccatum proprie conſiſtere videtur in auerſione à fine: nam bonum & malum principaliter conſiderantur ſecundum finem, vt ex * ſupradictis patet. Vnde & * Auguſt. in 1. de lib. arbit. per comparationem ad finem definit peccatum dicens, quod peccare nihil eſt aliud, quam neglectis rebus æternis temporalia ſectari. Et in † lib. 83. qq. dicit, quod omnis humana peruerſitas eſt vti fruendis, & frui vtendis. Sed in præmiſſa diffinitione nulla fit mentio de auerſione à debito fine. Ergo inſufficienter diffinitur peccatum.

** a. 1. huius quaeſ.*

¶ 4. Præterea, Ex hoc dicitur aliquid eſſe prohibitum, quia legi contrariatur. Sed non omnia peccata ſunt mala, quia prohibita: ſed quædam ſunt prohibita, quia mala. Non ergo in communi diffinitione peccati debuit poni, quod ſit contra legem Dei.

** lib. 22. contra Fauſtum c. 27. in princ. tom. 6.*

¶ 5. Præterea, Peccatum ſignificat malum hominis actum, vt ex * dictis patet. Sed malum hominis eſt contra rationem eſſe, vt Dionyſ. dicit 4. c. de diu. nom. Ergo potius debuit dici, quod peccatum ſit contra rationẽ, quam quod peccatum ſit contra legem æternam.

IN contrarium ſufficit auctoritas * Auguſtini.

** a. 1. huius q.*

RESPONDEO Dicendum, quod ſicut ex * dictis patet, peccatum nihil aliud eſt, quam actus humanus

manus malus. Quod autem aliquis actus ſit humanus, habet ex hoc quod eſt voluntarius, ſicut ex * ſupradictis patet: ſiue ſit voluntarius quaſi à voluntate elicitus, vt ipſum velle, vel eligere: ſiue quaſi à voluntate imperatus, vt exteriores actus vel locutionis, vel operationis. Habet autem actus humanus, quod ſit malus ex eo, quod caret debita commenſuratione. Omnis autem commenſuratio cuiuſcumque rei attenditur per comparationem ad aliquam regulam, à qua ſi diuertat, incommenſurata erit. Regula autem voluntatis humanæ eſt duplex. Vna propinqua & homogenea, ſcilicet ipſa humana ratio. Alia vero eſt prima regula, ſcilicet lex æterna, quæ eſt quaſi ratio Dei. Et ideo * Auguſtinus in diffinitione peccati poſuit duo: Vnum, quod pertinet ad ſubſtantiam actus humani, quod eſt quaſi materiale in peccato, cum dixit: Dictum, vel factum, vel concupitum. Aliud autem quod pertinet ad rationem mali, quod eſt quaſi formale in peccato, cum dixit: Contra legem æternam.

q. 1 ar. 1.

loco in art. Sed contra, citato.

Ad primum ergo dicendum, quod affirmatio, & negatio reducuntur ad idem genus: ſicut in diuinis genitum & ingenitum ad relationem, vt * Auguſtinus dicit in 5. de Trinit. Et ideo pro eodem eſt accipiendum, Dictum & non dictum, factum & non factum.

lib. 5. de Trin. c. 3. 6. 7. 8. 10. 3.

Ad ſecundum dicendum, quod prima cauſa peccati eſt in voluntate, quæ imperat omnes actus voluntarios, in quibus ſolum inuenitur peccatum. Et ideo Auguſt. quandoque per ſolam voluntatem diffinit peccatum. Sed quia etiam ipſi exteriores actus pertinent ad ſubſtantiam peccati, cum ſint ſecundum ſe mali, vt * dictum eſt: neceſſe fuit, quod in diffinitione peccati poneretur etiam aliquid pertinens ad exteriores actus.

in cor. & q. 18. & 20.

Ad tertium dicendum, quod lex æterna primo & principaliter ordinat hominem ad finem: conſequenter autem facit hominem bene ſe habere circa ea, quæ ſunt ad finem. Et ideo in hoc quod dicit, contra legem æternam, tangit auerſionem à fine, & omnes alias inordinationes.

Ad quartum dicendum, quod cum dicitur, quod non omne peccatum ideo eſt malum, quia eſt prohibitum: intelligitur de prohibitione facta per ius poſitiuum. Si autem referatur ad ius naturale, quod continetur primo quidem in lege æterna, ſecundario vero in naturali iudicatorio rationis humanæ: tunc omne peccatum eſt malum, quia prohibitum: ex hoc

enim ipſo, quod eſt inordinatum, iuri naturali repugnat.

Ad quintum dicendum, quod à Theologis conſideratur peccatum præcipuè ſecundum quod eſt offenſa contra Deum: à Philoſopho autem morali ſecundum quod contrariatur rationi. Et ideo Aug. * conuenientius diffinit peccatum ex hoc, quod eſt contra legem æternam, quam ex hoc, quod eſt contra rationem: præcipuè cum per legem æternam regulemur in multis, quæ excedunt rationem humanam, ſicut in his, quæ ſunt fidei.

** lib. 1. de lib. arb. c. 16. to. 1.*

QVAESTIO LXXII.

De peccatorum diſtinctione, in nouem articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de diſtinctione peccatorum, vel vitiorum.

ET CIRCA hoc quæruntur nouem.

¶ Primo, vtrum peccata diſtinguantur ſpecie ſecundum obiecta?

¶ Secundo, de diſtinctione peccatorum ſpiritualium & carnalium.

¶ Tertio, vtrum ſecundum cauſas?

¶ Quarto, vtrum ſecundum eos in quos peccatur?

¶ Quinto, vtrum ſecundum diuerſitatem reatus?

¶ Sexto, vtrum ſecundum omiſsionem & commiſsionem?

¶ Septimo, vtrum ſecundum diuerſum proceſſum peccati?

378

¶ Octauo, vtrum ſecundum abundantiam & defectum?

¶ Nono, vtrum ſecundum diuerſas circumſtantias?

Art. I. *Vtrum peccata differant ſpecie ſecundum obiecta?*

Inf. art. 3 & 4. c. & a. 5. ad 1. & 2. 2. pro. & q. 39. art. 2. co. & 2. d. 42 q. 2. a. 2. q. 1. ad 2. & q. 2. c. & mal. q. 2. a. 6. co. & q. 14 ar. 3. cor. & Pſ. 50. c. 2.

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod peccata non differant ſpecie ſecundum obiecta. Actus enim humani præcipuè dicuntur boni vel mali per comparationem ad finem, vt * ſupra oſtenſum eſt. Cum igitur peccatum nihil aliud ſit, quam actus hominis malus, ſicut † dictum eſt: videtur quod ſecundum fines peccata debeant diſtingui ſpecie magis, quam ſecundum obiecta.

¶ 2. Præterea, Malum cum ſit priuatio, diſtinguitur ſpecie ſecundum diuerſas ſpecies oppoſitorum. Sed peccatum eſt quoddam malum in genere humanorum actuum. Ergo peccata magis diſtinguuntur ſpecie ſecundum oppoſita, quam ſecundum obiecta.

** q. 1. a. 3. & q. 18. a. 4. & 6.*
† q. 71. a. 1.

¶ 3. Præterea, Si peccata ſpecie differant ſecundum obiecta, impoſsibile eſſet idem peccatum ſpecie circa diuerſa obiecta inueniri. Sed inueniuntur aliqua

huiuſ

huiuſmodi peccata: nam ſuperbia eſt in rebus ſpiritualibus,& in corporalibus, vt * Greg.dicit in lib.34. Moral. Auaritia etiam eſt circa diuerſa genera rerum. Ergo peccata non diſtinguuntur ſpecie ſecundum obiecta. * c.18.in prin. & l.33.c.19.

SED contra eſt, quod peccatum eſt dictum vel factum,vel concupitum contra legem Dei. Sed dicta vel facta vel concupita diſtinguuntur ſpecie ſecundum diuerſa obiecta: quia actus per obiecta diſtinguuntur, vt ſupra dictum eſt *. Ergo etiam peccata ſecundum obiecta ſpecie diſtinguuntur. q.18.a.2. & q 54.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut dictum eſt *, ad rationem peccati duo concurrunt, ſcilicet actus voluntarius,& inordinatio eius: quæ eſt per receſſum à lege Dei. Horum autem duorum vnum per ſe comparatur ad peccantem, qui intendit talem actum voluntarium exercere in tali materia: illud autem, ſcilicet inordinatio actus,per accidens ſe habet ad intentionem peccantis: nullus enim intendens ad malum operatur, vt Dionyſ. * dicit 4. cap. de diuin. nomin. Manifeſtum eſt autem, quod vnumquodque conſequitur ſpeciem ſecundum illud quod eſt per ſe, non autem ſecundum id quod eſt per accidens: quia ea quæ ſunt per accidens, ſunt extra rationem ſpeciei. Et ideo peccata ſpecie diſtinguuntur ex parte actuum voluntariorum magis, quam ex parte inordinationis in peccato exiſtentis: actus autem voluntarij diſtinguuntur ſpecie ſecundum obiecta, vt in ſuperioribus * oſtenſum eſt. Vnde ſequitur, quod peccata propriè diſtinguantur ſpecie ſecundum obiecta. art.2. q.præced. art.6. c.4.p.4. illius paulo à principio, & etiam declinando ad finem. q.18.a.2.

Ad primum ergo dicendum,quod finis principaliter habet rationem boni, & ideo comparatur ad actum voluntatis,qui eſt primordialis in omni peccato, ſicut obiectum. Vnde in idem redit,quod peccata differant ſecundum obiecta vel ſecundum fines.

Ad ſecundum dicendum, quod peccatum non eſt pura priuatio,ſed eſt actus debito ordine priuatus. Et ideo peccata magis diſtinguuntur ſpecie ſecundum obiecta actuum, quam ſecundum oppoſita: quamuis etiam ſi diſtinguantur ſecundum oppoſitas virtutes, in idem rediret: virtutes enim diſtinguuntur ſpecie ſecundum obiecta,vt * ſupra dictum eſt. q.60.a.5.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet in diuerſis rebus ſpecie vel genere differentibus, inuenire vnam formalem rationem obiecti, à qua peccatum ſpeciem recipit: & hoc modo ſuperbia circa diuerſas res excellentiam quærit, auaritia vero abundantiam eorum quæ vſui humano accommodantur.

Digitized by Google

379

Art. 2. *Vtrum conuenienter diſtinguantur peccata ſpiritualia à carnalibus?*

Inf. q. 73. art. 5. or. & 2. 2. q. 118. ar. 6. cor. & 1. Cor. 6 le. 3. c. 3. fin. & 2. Cor. 7. cor. 1.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod inconuenienter diſtinguantur peccata ſpiritualia à carnalibus. Dicit enim Apoſt. ad Galat. 5. Manifeſta ſunt opera carnis, quæ ſunt fornicatio, immunditia, impudicitia, luxuria, idolorum ſeruitus, veneficia, &c. ex quo videtur quod omnia peccatorum genera ſunt opera carnis. Sed peccata carnalia dicuntur opera carnis. Ergo non ſunt diſtinguenda peccata carnalia à ſpiritualibus.

¶ 2. Præterea, Quicumque peccat, ſecundum carnem ambulat, ſecundum illud Rom. 8. Si ſecundum carnem vixeritis, moriemini: ſi autem ſpiritu facta carnis mortificaueritis, viuetis. Sed viuere vel ambulare ſecundum carnem, videtur pertinere ad rationem peccati carnalis. Ergo omnia peccata ſunt carnalia. Non ergo ſunt diſtinguenda peccata carnalia à ſpiritualibus.

¶ 3. Præterea, Superior pars animæ, quæ eſt mens vel ratio, ſpiritus nominatur: ſecundum illud Ephеſ. 4. Renouamini ſpiritu mentis veſtræ: vbi ſpiritus pro ratione ponitur, vt ibi * gloſſ. dicit. Sed omne peccatum, quod ſecundum carnem committitur, à ratione deriuatur per conſenſum: quia ſuperioris rationis eſt conſentire in actum peccati, vt * infra dicetur. Ergo eadem peccata ſunt carnalia & ſpiritualia: non ergo ſunt diſtinguenda ab inuicem.

in glo. ordin. & interlin. ib.
** q. 74. art. 7.*

¶ 4. Præterea, Si aliqua peccata ſpecialiter ſunt carnalia, hoc potiſsimè intelligendum videtur de illis peccatis, quibus in corpus ſuum peccat aliquis. Sed ſicut Apoſt. dicit 1. ad Corinth. 6. Omne peccatum quodcumque fecerit homo, extra corpus eſt: qui autem fornicatur, in corpus ſuum peccat. Ergo ſola fornicatio eſſet peccatum carnale, cum tamen Apoſt. ad Eph. 5. etiam auaritiã carnalibus peccatis annumeret.

l. 31. Moral. c. 31. à medio.

SED contra eſt, quod * Gregor. 31. Moral. dicit. quod ſeptem capitalium vitiorum quinque ſunt ſpiritualia, & duo carnalia.

† art. pr.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut † dictum eſt, peccata recipiunt ſpeciem ex obiectis: omne autem peccatum conſiſtit in appetitu alicuius commutabilis boni, quod inordinatè appetitur, & per conſequens in eo iam habito inordinatè aliquis delectatur. Vt autem ex * ſuperioribus patet, duplex eſt delectatio. Vna quidem animalis, quæ conſummatur in ſola apprehenſione alicuius rei ad votum habitæ, & hæc etiam poteſt dici delectatio ſpiritualis:

** q. 31. art. 3.*

Digitized by Google

lis: ſicut cum aliquis delectatur in laude humana, vel in aliquo huiuſmodi. Alia vero delectatio eſt corporalis, ſiue naturalis, quæ in ipſo tactu corporali perficitur, quæ poteſt etiam dici delectatio carnalis. Sic igitur illa peccata, quæ perficiuntur in delectatione ſpirituali, vocantur peccata ſpiritualia: illa vero quæ perficiuntur in delectatione carnali, vocantur peccata carnalia: ſicut gula, quæ perficitur in delectatione ciborum; & luxuria, quæ perficitur in delectatione venereorum. Vnde & Apoſt. dicit 2. ad Corinth. 7. Emundemus nos ab omni inquinamento carnis & ſpiritus.

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut * gloſſ. ibidem dicit, illa vitia dicuntur opera carnis, non quia in voluptate carnis perficiantur: ſed caro ſumitur ibi pro homine, qui dum ſecundum ſe viuit, ſecundum carnem viuere dicitur, vt etiam † Aug. dicit 14. de ciuit. Dei. Et huius ratio eſt ex hoc, quod omnis rationis humanæ defectus ex ſenſu carnali aliquo modo initium habet.

** ex aug. ſumitur loco mox dicendo.*

† l. 14. c. 2. non procul à fine & c. 3. à med. tom. 5.

Et per hoc etiam patet reſponſio ad ſecundum.

Ad tertium dicendum, quod in peccatis etiam carnalibus eſt aliquis actus ſpiritualis, ſcilicet actus rationis: ſed finis horum peccatorum, à quo denominantur, eſt delectatio carnis.

Ad quartum dicendum, quod ſicut gloſſ. ibidem dicit, ſpecialiter in fornicationis peccato ſeruit anima corpori, in tantum vt nihil aliud in ipſo momento cogitare homini liceat: delectatio autem gulæ etſi ſit carnalis, non ita abſorbet rationem. Vel poteſt dici, quod in hoc peccato etiam quædam iniuria fit corpori, dum inordinate maculatur; & ideo per hoc ſolum peccatum dicitur ſpecialiter homo in corpus peccare. Auaritia vero, quæ carnalibus peccatis connumeratur, pro adulterio ponitur, quod eſt iniuſta vſurpatio vxoris alienæ: Vel poteſt dici, quod res in qua delectatur auarus, corporale quoddam eſt; & quantum ad hoc connumeratur peccatis carnalibus: ſed ipſa delectatio non pertinet ad carnem, ſed ad ſpiritum: & ideo * Greg. dicit quod eſt ſpirituale peccatum.

** l. 31. Mo. c. 31.*

Art. 3. *Vtrum peccata diſtinguantur ſpecie ſecundum cauſas?* 380

2. 2. prol. & 2. d. 28. q. 1. a. 1. cor.

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod peccata diſtinguantur ſpecie ſecundum cauſas. Ab eodem enim habet res ſpeciem, à quo habet eſſe. Sed peccata habent eſſe ex ſuis cauſis. Ergo ab eis etiam ſpeciem ſortiuntur. Differunt ergo ſpecie ſecundum diuerſitatem cauſarum.

Digitized by Google

¶ 2. Præterea, Inter alias cauſas minus videtur pertinere ad ſpeciem cauſa materialis. Sed obiectum in peccato eſt ſicut cauſa materialis. Cum ergo ſecundum obiecta peccata ſpecie diſtinguantur, videtur quod peccata multo magis ſecundum alias cauſas diſtinguantur ſpecie.

Pſal 19. tom. 8. ¶ 3. Præterea, * Aug. ſuper illud Pſalm. Incenſa igni & ſuffoſſa, dicit quod omne peccatum eſt ex timore male humiliante, vel ex amore male inflammante. Dicitur enim 1. Ioa. 2. quod omne quod eſt in mundo, aut eſt concupiſcentia carnis, aut eſt concupiſcentia oculorum, aut ſuperbia vitæ. Dicitur autem aliquid eſſe in mundo propter peccatum, ſecundum quod mundi nomine amatores mundi ſignificantur, vt * Aug. dicit ſuper Ioan. * Greg. etiam 31 Moral. diſtinguit omnia peccata ſecundum ſeptem vitia capitalia. Omnes autem huiuſmodi diuiſiones reſpiciunt cauſas peccatorum. Ergo videtur quod peccata differant ſpecie ſecundum diuerſitatem cauſarum.

** tra. 2. in Io. in me. & ante tom. 9.*
** c. 31.*

SED contra eſt, quia ſecundum hoc omnia peccata eſſent vnius ſpeciei, cum ex vna cauſa cauſentur. Dicitur enim Eccleſ. 10. quod initium omnis peccati eſt ſuperbia. Et 1. ad Tim. vlt. quod radix omnium malorum eſt cupiditas. Manifeſtum eſt autem eſſe diuerſas ſpecies peccatorum. Non ergo peccata diſtinguuntur ſpecie ſecundum diuerſitates cauſarum.

RESPONDEO dicendum, quod cum quatuor ſint cauſarum genera, diuerſimodè diuerſis attribuuntur. Cauſa enim formalis & materialis reſpiciunt propriè ſubſtantiam rei: & ideo ſubſtantiæ ſecundum formam & materiam ſpecie & genere diſtinguuntur. Agens autem & finis reſpiciunt directè motum & operationem: & ideo motus & operationes ſecundum huiuſmodi cauſas ſpecie diſtinguuntur, diuerſimodè tamen. Nam principia actiua naturalia ſunt determinata ſemper ad eoſdem actus: & ideo diuerſæ ſpecies in actibus naturalibus attenduntur non ſolum ſecundum obiecta, quæ ſunt fines vel termini, ſed etiam ſecundum principia actiua: ſicut calefacere & infrigidare diſtinguuntur ſpeciè ſecundum calidum & frigidum. Sed principia actiua in actibus voluntariis, cuiuſmodi ſunt actus peccatorum, non ſe habent ex neceſſitate ad vnum: & ideo ex vno principio actiuo vel motiuo poſſunt diuerſæ ſpecies peccatorum procedere. Sicut ex timore male humiliante poteſt procedere quod homo furetur, & quod occidat, & quod deſerat gregem ſibi commiſſum; & hæc eadem poſſunt procedere ex amore. Vnde manifeſtum eſt; quod peccata non differant

rant

Digitized by Google

rant ſpecie ſecũdum diuerſas cauſas actiuas vel motiuas; ſed ſolum ſecundum diuerſitatem cauſæ finalis: finis autem eſt obiectum voluntatis.* Oſtenſum eſt enim ſupra, quod actus humani habent ſpeciem ex fine. 1.2.ar.3. & q.18.

Ad primum ergo dicendum, quod principia actiua in actibus voluntariis, cum non ſint determinata ad vnum, non ſufficiunt ad producendum humanos actus, niſi determinetur voluntas ad vnum per intentionem finis, vt patet per * Philoſ. in 9. Metaph. Et ideo à fine perficitur & eſſe & ſpecies peccati. a.4. et 6. tex.15. & 16.to.3.

Ad ſecundum dicendum, quod obiecta, ſecundum quod comparantur ad actus exteriores, habent rationem materiæ circa quam. Sed ſecundum quod comparantur ad actum interiorem voluntatis, habent rationem finium, & ex hoc habent quod dent ſpeciem actui. Quamuis etiam ſecundum quod ſunt materia circa quam, habeant rationem terminorum, à quibus motus ſpecificantur, vt dicitur in 5. † Phyſ. & in 10. Eth. Sed tamen etiam termini motus dant ſpeciem motibus, in quantum habent rationem finis. tex,4. & 10.eth.c. 4.to.2. & 5.

Ad tertium dicendum, quod illæ diuiſiones peccatorum non dantur ad diſtinguendas ſpecies peccatorum, ſed ad manifeſtandas diuerſas cauſas eorum.

Art.4. *Vtrum peccatum conuenienter diſtinguatur in peccatum in Deum, in ſeipſum, & in proximum?* 381

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod inconuenienter peccatum diſtinguatur per peccatum, quod eſt in Deum, in proximum, & in ſeipſum. Illud enim quod eſt commune omni peccato, non debet poni quaſi pars in diuiſione peccati. Sed commune eſt omni peccato, quod ſit contra Deum. Ponitur enim in diffinitione peccati, quod ſit contra legem Dei, vt * ſupra dictum eſt. Non ergo peccatum in Deum debet poni quaſi pars in diuiſione peccatorum. 2.diſ 42. q.1. a.2. q.2.& pſ. 25.cor.2. q.71.a.6.

¶ 2. Præterea, Omnis diuiſio debet fieri per oppoſita. Sed iſta tria genera peccatorum non ſunt oppoſita: quicumque enim peccat in proximum, peccat in ſeipſum, & in Deum. Non ergo peccatum conuenienter diuiditur ſecundum hæc tria.

¶ 3. Præterea, Ea quæ ſunt extrinſecus, non conferunt ſpeciem. Sed Deus, & proximus ſunt extra nos. Ergo per hæc non diſtinguuntur peccata ſecundum ſpeciem. Inconuenienter igitur ſecundum hæc tria peccatum diuiditur.

SED contra eſt, quod Iſidor. in lib. de ſummo bono diſtinguens peccata dicit, quod homo dicitur peccare in ſe, in Deum, & in proximum.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut * ſu- q.71.a.5.

pra dictum eſt, peccatum eſt actus inordinatus. Triplex autem ordo in homine debet eſſe. Vnus quidem ſecundum comparationem ad regulam rationis, prout ſcilicet omnes actiones, & paſsiones noſtræ debent ſecundum regulam rationis commenſurari. Alius autem ordo eſt per comparationem ad regulam diuinæ legis, per quam homo in omnibus dirigi debet. Et ſi quidem homo naturaliter eſſet animal ſolitarium, hic duplex ordo ſufficeret. Sed quia homo eſt naturaliter animal politicum, & ſociale, vt probatur in 1.* Politic. Ideo neceſſe eſt, quod ſit tertius ordo, quo
c.2.to.5. homo ordinetur ad alios homines, quibus conuiuere debet. Horum autem ordinum primus continet ſecundum, & excedit ipſum: quæcumque enim continentur ſub ordine rationis, continentur ſub ordine ipſius Dei: ſed quædam continentur ſub ordine ipſius Dei, quæ excedunt rationem humanam, ſicut ea, quæ ſunt fidei, & quæ debentur ſoli Deo. Vnde qui in talibus peccat, dicitur in Deum peccare: ſicut hæreticus, & ſacrilegus, & blaſphemus. Similiter etiam ſecundus ordo includit tertium, & excedit ipſum: quia in omnibus, in quibus ordinamur ad proximum, oportet nos dirigi ſecundum regulam rationis. Sed in quibuſdam dirigimur ſecundum rationem quantum ad nos tantum, non autem quantum ad proximum: & quando in his peccatur, dicitur homo peccare in ſeipſum, ſicut patet de guloſo, luxurioſo, & prodigo: quando vero peccat homo in his quibus ad proximum ordinatur, dicitur peccare in proximum, ſicut patet de fure, & homicida. Sunt autem diuerſa, quibus homo ordinatur ad Deum, ad proximum, & ad ſeipſum. Vnde hæc diſtinctio peccatorum eſt ſecundum diuerſas peccatorum ſpecies: nam & virtutes, quibus peccata opponuntur, ſecundum hanc differentiam, ſpecie diſtinguuntur. Manifeſtum eſt enim ex* dictis, quod virtutibus
ex q.64. theologicis homo ordinatur ad Deum: temperantia vero, & fortitudine ad ſeipſum: juſtitia autem ad proximum.

Ad primum ergo dicendum, quod peccare in Deum, ſecundum quod ordo qui eſt ad Deum, includit omnem humanum ordinem, commune eſt omni peccato. Sed quantum ad id quod ordo Dei excedit alios duos ordines, ſic peccatum in Deum eſt ſpeciale genus peccati.

Ad ſecundum dicendum, quod quando aliqua quorum vnum includit alterum, abinuicem diſtinguntur, intelligitur fieri diſtinctio non ſecundum illud, quod

quod vnum continetur in altero: ſed ſecundum illud quod vnum excedit alterum, ſicut patet in diuiſione numerorum, & figurarum: non enim triangulus diuiditur contra quadratum, ſecundum quod continetur in eo, ſed ſecundum quod exceditur ab eo. Et ſimiliter eſt dicendum de ternario, & quaternario.

Ad tertium dicendum, quod Deus, & proximus quamuis ſint exteriora reſpectu ipſius peccantis: non tamen ſunt extranea reſpectu actus peccati, ſed comparantur ad ipſum ſicut propria obiecta ipſius.

Art. 5. *Vtrum diuiſio peccatorum, quæ eſt ſecundum reatum diuerſificet ſpeciem?* 382

AD quintum ſic proceditur. Videtur, quod diuiſio *Inf. q. 88.*
peccatorum, quæ eſt ſecundum reatum, diuerſifi- *a. 1. & 2.*
cet ſpeciem, puta cum diuiditur ſecundum veniale, & *& 1. d.*
mortale. Ea enim quæ in infinitum differunt, non poſ- *17. l. 2.*
ſunt eſſe vnius ſpeciei, nec etiam vnius generis. Sed *ar. 5. cor.*
veniale, & mortale peccatum differunt in infinitum: *& 2. d.*
veniali enim debetur pœna temporalis, mortali pœna *42. q 1.*
æterna: menſura autem pœnæ reſpondet quantitati *art. 3. &*
culpæ, ſecundum illud Deuteron. 25. Pro menſura *4. diſ. 16.*
delicti erit & plagarum modus. Ergo veniale, & mor- *q. 3. a. 2.*
tale non ſunt vnius generis, nec dum quod ſint vnius *q. 4. ad 5.*
ſpeciei. *& 3. cõt.*

¶ 2. Præterea, Quædam peccata ſunt mortalia ex *c. 139. fi.*
genere, ſicut homicidium, & adulterium: quædam ve- *& 147.*
ro ex ſuo genere ſunt peccata venialia, ſicut verbum otioſum, & riſus ſuperfluus. Ergo peccatum veniale, & mortale ſpecie differunt.

¶ 3. Præterea, Sicut ſe habet actus virtuoſus ad præmium, ita ſe habet peccatum ad pœnam. Sed præmium eſt finis virtuoſi actus. Ergo & pœna eſt finis peccati. Sed peccata diſtinguuntur ſpecie ſecundum
fines, vt * dictum eſt. Ergo etiam diſtinguuntur ſpecie *a. 1. ad 1.*
ſecundum reatum pœnæ.

SED contra, Ea quæ conſtituunt ſpeciem ſunt priora, ſicut differentiæ ſpecificæ. Sed pœna ſequitur culpam, ſicut effectus eius. Ergo peccata nom differunt ſpecie ſecundum reatum pœnæ.

RESPONDEO dicendum, quod eorum, quæ ſpecie differunt, duplex differentia inuenitur. Vna quidem, quæ conſtituit diuerſitatem ſpecierum: & talis differentia nunquam inuenitur, niſi in ſpeciebus diuerſis: ſicut rationale, & irrationale: animatum, & inanimatum. Alia autem differentia eſt conſequens diuerſitatem ſpeciei: & talis differentia etſi in aliquibus conſequatur diuerſitatem ſpeciei, in aliis tamen poteſt inueniri in alia ſpecie, ſicut album, & nigrum conſe

conſequuntur diuerſitatem ſpeciei corui, & cygni: tamen inuenitur huiuſmodi differentia in eadem hominis ſpecie. Dicendum eſt ergo, quod differentia venialis, & mortalis peccati, vel quæcumque alia differentia, quæ ſumitur penes reatum, non poteſt eſſe differentia conſtituens diuerſitatem ſpeciei. Numquam enim id quod eſt per accidens, conſtituit ſpeciem: id autem quod eſt præter intentionem agentis, eſt per accidens, vt patet in ſecundo * Phyſicorum. Manifeſtum eſt autem, quod pœna eſt præter intentionem peccantis: vnde per accidens ſe habet ad peccatum ex parte ipſius peccantis. Ordinatur tamen ad peccatum ab exteriori, ſcilicet ex iuſtitia iudicantis, qui ſecundum diuerſas conditiones peccatorum diuerſas pœnas infligit. Vnde differentia, quæ eſt ex reatu pœnæ, poteſt conſequi diuerſam ſpeciem peccatorum: non autem conſtituit diuerſitatem ſpeciei. Differentia autem peccati venialis, & mortalis conſequitur diuerſitatem inordinationis, quæ complet rationem peccati. Duplex enim eſt inordinatio: vna per ſubtractionem principij ordinis: alia qua etiam ſaluato principio ordinis, fit inordinatio circa ea quæ ſunt poſt principium: ſicut in corpore animalis quandoque quidem inordinatio complexionis procedit vſque ad deſtructionem principij vitalis, & hæc eſt mors: quandoque vero ſaluo principio vitæ fit deordinatio quædam in humoribus: & tunc eſt ægritudo. Principium autem actus totius ordinis in moralibus eſt finis vltimus; qui ita ſe habet in operatiuis, ſicut principium indemonſtrabile in ſpeculatiuis, vt dicitur in 7. * Ethicorum. Vnde quando anima deordinatur per peccatum vſque ad auerſionem ab vltimo fine, ſcilicet Deo, cui vnimur per charitatem: tunc eſt peccatum mortale. Quando vero fit deordinatio citra auerſionem à Deo, tunc eſt peccatum veniale. Sicut enim in corporibus deordinatio mortis, quæ eſt per remotionem principij vitæ, eſt irreparabilis ſecundum naturam: inordinatio autem ægritudinis reparari poteſt, propter id quod ſaluatur principium vitæ: ſimiliter eſt in his, quæ pertinent ad animam. Nam in ſpeculatiuis, qui errat circa principia, imperſuaſibilis eſt: qui autem errat ſaluatis principiis, per ipſa principia reuocari poteſt. Et ſimiliter in operatiuis, qui peccando auertitur ab vltimo fine, quantum eſt ex natura peccati, habet lapſum irreparabilem: & ideo dicitur peccare mortaliter, æternaliter puniendus: qui vero peccat citra auerſionem à Deo

li. 2. text. 50. to. 2.

c. 8. poſt med. to. 5.

ex

Digitized by Google

ex ipſa ratione peccati reparabiliter deordinatur, quia ſaluatur principium: & ideo dicitur peccare venialiter, quia ſcilicet non ita peccat, vt mereatur interminabilem pœnam.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum mortale, & veniale differunt in infinitum ex parte auerſionis, non autem ex parte conuerſionis, per quam reſpicit obiectum, vnde peccatum ſpeciem habet. Vnde nihil prohibet in eadem ſpecie inueniri aliquod peccatum mortale, & veniale: ſicut primus motus in genere adulterij eſt peccatum veniale, & verbum otioſum, quod plerumque eſt veniale, poteſt etiam eſſe mortale.

Ad ſecundum dicendum, quod ex hoc, quod inuenitur aliquod peccatum mortale ex genere, & aliquod peccatum veniale ex genere: ſequitur quod talis differentia conſequatur diuerſitatem peccatorum ſecundum ſpeciem, non autem quod cauſet eam. Talis autem differentia poteſt inueniri etiam in his, quæ ſunt eiuſdem ſpeciei, vt * dictum eſt. *in corp. art.*

Ad tertium dicendum, quod præmium eſt de intentione merentis, vel virtuoſe agentis. Sed pœna non eſt de intentione peccantis, ſed magis eſt contra voluntatem ipſius. Vnde non eſt ſimilis ratio.

Art. 6. *Vtrum peccatum commiſſionis, & omiſſionis differant ſpecie?* 383

AD ſextum ſic proceditur. Videtur, quod peccatum commiſsionis, & omiſsionis ſpecie differant. Delictum enim contra peccatum diuiditur Eph. 2. vbi dicitur, Cum eſſetis mortui delictis, & peccatis veſtris. Et exponit ibi * gloſſ. Delictis, id eſt, dimittendo quæ iubentur: & peccatis, ſcilicet agendo prohibita. Ex quo patet, quod per delictum intelligitur peccatum omiſsionis: per peccatum, peccatum commiſsionis. Differunt ergo ſpecie, cum ex oppoſito diuidantur tanquam diuerſæ ſpecies. *2. d. 42. q. 2. art. 2.* *gl. interlin. ibid.*

¶ 2. Præterea, Peccato per ſe conuenit, quod ſit contra legem Dei: ponitur enim in eius diffinitione, vt ex * ſupra dictis patet, Sed in lege Dei alia ſunt præcepta affirmatiua, contra quæ eſt peccatum omiſsionis: & alia præcepta negatiua, contra quæ eſt peccatum commiſsionis. Ergo peccatum omiſsionis, & peccatum commiſsionis differunt ſpecie. *q. 71. art. 6.*

¶ 3. Præterea, Omiſsio, & commiſsio differunt, ſicut affirmatio, & negatio. Sed affirmatio, & negatio non poſſunt eſſe vnius ſpeciei, quia negatio non habet ſpeciem: non entis enim non ſunt ſpecies, neque differentiæ, vt * Philoſophus dicit. Ergo *l. 4. Phyſ. text. 67. to. n. 2.*

omiſsio,

omiſsio, & commiſsio non poſſunt eſſe vnius ſpeciei.

SED contra, In eadem ſpecie peccati inuenitur omiſsio, & commiſsio: auarus enim, & aliena rapit, quod eſt peccatum commiſsionis, & ſua non dat, quibus dare debet, quod eſt peccatum omiſsionis. Ergo omiſsio, & commiſsio non differunt ſpecie.

RESPONDEO dicendum, quod in peccatis inuenitur duplex differentia: vna materialis, & alia formalis. Materialis quidem attenditur ſecundum naturalem ſpeciem actuum peccati. Formalis autem ſecundum ordinem ad vnum finem proprium, quod eſt obiectum proprium. Vnde inueniuntur aliqui actus materialiter ſpeciè differentes, qui tamen formaliter ſunt in eadem ſpeciè peccati, quia ad idem ordinantur: ſicut ad eamdem ſpeciem homicidij pertinet iugulatio, lapidatio, & perforatio; quamuis actus ſint ſpeciè differentes ſecundum ſpeciem naturæ. Sic ergo ſi loquamur de ſpecie peccati omiſsionis, & commiſsionis materialiter, differunt ſpecie: large tamen loquendo de ſpecie, ſecundum quod negatio, vel priuatio ſpeciem habere poteſt. Si autem loquamur de ſpecie peccati omiſsionis, & commiſsionis, formaliter, ſic non differunt ſpecie: quia ad idem ordinantur, & ex eodem motiuo procedunt. Auarus enim ad congregandum pecuniam, & rapit, & non dat ea, quæ dare debet: & ſimiliter guloſus ad ſatisfaciendum gulæ, & ſuperflua comedit, & jeiunia debita prætermittit: & idem eſt videre in cęteris. Semper enim in rebus negatio fundatur ſuper aliqua affirmatione, quæ eſt quodammodo cauſa eius. Vnde etiam in rebus naturalibus eiuſdem rationis eſt, quod ignis calefaciat, & quod non infrigidet.

Ad primum ergo dicendum, quod illa diuiſio, quæ eſt per commiſsionem, & omiſsionem, non eſt ſecundum diuerſas ſpecies formales, ſed materiales tantum *, vt dictum eſt. *in corp. art.*

Ad ſecundum dicendum, quod neceſſarium fuit in lege Dei proponi diuerſa præcepta affirmatiua, & negatiua, vt gradatim homines introducerentur ad virtutem: prius quidem abſtinendo à malo, ad quod inducimur per præcepta negatiua: & poſtmodum faciendo bonum, ad quod inducimur per præcepta affirmatiua. Et ſic præcepta affirmatiua, & negatiua non pertinent ad diuerſas virtutes, ſed ad diuerſos gradus virtutis: & per conſequens non oportet quod contrarientur diuerſis peccatis ſecundum ſpeciem. Peccatum etiam non habet ſpeciem ex parte auerſionis: quia ſecundum hoc eſt negatio, vel priuatio: ſed

Digitized by Google

ſed ex parte conuerſionis, ſecundum quod eſt actus quidam. Vnde ſecundum diuerſa præcepta legis non diuerſificantur peccata ſecundum ſpeciem.

Ad tertium dicendum, quod obiectio illa procedit de materiali diuerſitate ſpeciei. Sciendum eſt tamen, quod negatio, etſi propriè non ſit in ſpecie, conſtituitur tamen in ſpecie per reductionem ad aliquam affirmationem, quam ſequitur.

Art. 7. *Vtrum conuenienter diuidatur peccatum in peccatum cordis, oris, & operis?* 384

AD ſeptimum ſic proceditur. Videtur, quod inconuenienter diuidatur peccatum, in peccatum cordis, oris, & operis. Auguſt. enim in 12. de Trinit. ponit tres gradus peccati, quorum primus eſt, cum carnalis ſenſus illecebram quamdam ingerit, quod eſt peccatum cogitationis. Secundus gradus eſt quando ſola cogitationis delectatione aliquis contentus eſt. Tertius gradus eſt, quando faciendum diſcernitur per conſenſum. Sed tria hæc pertinent ad peccatum cordis. Ergo inconuenienter peccatum cordis ponitur quaſi vnum genus peccati.

inf. q. 100. a. 5. & 6. co. & 2. 2. prol. & 2. d. 42. q. 2. ar. 2. q 1.
** li. 12. de Tri. c 12. circ. med. tom. 3.*

¶ 2. Præterea, † Gregor. in 4. Moralium ponit quatuor gradus peccati: quorum primus eſt culpa latens in corde: ſecundus, cum exterius publicatur: tertius eſt, cum conſuetudine roboratur: quartus eſt, cum vſque ad præſumptionem diuinæ miſericordiæ, vel ad deſperationem homo procedit: vbi non diſtinguitur peccatum operis à peccato oris, & adduntur duo alij peccatorum gradus. Ergo inconueniens fuit prima diuiſio.

cap. 27. i med.

¶ 3. Præterea, Non poteſt eſſe peccatum in ore, vel in opere, niſi fiat prius in corde: ergo iſta peccata ſpecie non differunt. Non ergo debent contra ſe inuicem diuidi.

SED contra eſt, quod * Hieronymus dicit ſuper Ezech. Tria ſunt generalia delicta, quibus humanum ſubiacet genus: aut enim cogitatione, aut ſermone, aut opere peccamus.

in illud Ezech. 43. eum compleueris expiationem, to. 5.

RESPONDEO dicendum, quod aliqua inueniuntur differre ſpecie dupliciter. Vno modo ex eo, quod vtrumque habet ſpeciem completam, ſicut equus, & bos differunt ſpecie. Alio modo, ſecundum diuerſos gradus in aliqua generatione, vel motu accipiuntur diuerſæ ſpecies: ſicut ædificatio eſt completa generatio domus: collocatio autem fundamenti, & erectio parietis, ſunt ſpecies incompletæ, vt patet per * Philoſophum in 10. Ethic. Et idem etiam poteſt dici in generationibus animalium. Sic igitur peccatum

c. 4. to 5.

tum diuiditur per hæc tria, ſcilicet peccatum oris, cordis, & operis. non ſicut per diuerſas ſpecies completas: nam conſummatio peccati eſt in opere; vnde peccatum operis habet ſpeciem completam: ſed prima inchoatio eius eſt quaſi fundatio in corde. Secundus autem gradus eius eſt in ore, ſecundum quod homo prorumpit facilè ad manifeſtandum conceptum cordis. Tertius autem gradus iam eſt in conſummatione operis. Et ſic hæc tria differunt ſecundum diuerſos gradus peccati: patet tamen, quod hæc tria pertinent ad vnam perfectam peccati ſpeciem, cum ab eodem motiuo procedant. Iracundus enim ex hoc quod appetit vindictam, primo quidem perturbatur in corde, ſecundo in verba contumelioſa prorumpit, tertio vero procedit vſque ad facta iniurioſa: & idem patet in luxuria, & in quolibet alio peccato.

Ad primum ergo dicendum, quod omne peccatum cordis conuenit in ratione occulti: & ſecundum hoc ponitur vnus gradus, qui tamen per tres gradus diſtinguitur, ſcilicet cogitationis, delectationis, & conſenſus.

Ad ſecundum dicendum, quod peccatum oris, & operis conueniunt in manifeſtatione, & propter hoc ea * Greg. ſub vno computat: * Hieron. autem diſtinguit ea, quia in peccato oris eſt manifeſtatio tantum & principaliter intenta, in peccato vero operis eſt principaliter expletio interioris conceptus cordis, ſed manifeſtatio eſt ex conſequenti: conſuetudo vero & deſperatio ſunt gradus conſequentes poſt ſpeciem perfectam peccati, ſicut adoleſcentia & iuuentus poſt perfectam hominis generationem.

** loco in argum.*
** loco in arg. Sed contra citato.*

Ad tertium dicendum, quod peccatum cordis & oris non diſtinguuntur à peccato operis, quando ſimul cum eo coniunguntur; ſed prout quodlibet horum per ſe inuenitur: ſicut etiam pars motus non diſtinguitur à toto motu, quando motus eſt continuus; ſed ſolum quando motus ſiſtit in medio.

385 Art. 8. *Vtrum ſuperabundantia & defectus diuerſificent ſpecies peccatorum?*

Mal. q. 2. art. 6. co. & q. 14. art. 3.

AD octauum ſic proceditur. Videtur, quod ſuperabundantia & defectus non diuerſificent ſpecies peccatorum. Superabundantia enim & defectus differunt ſecundum magis & minus. Sed magis & minus non diuerſificant ſpeciem. Ergo ſuperabundantia & defectus non diuerſificant ſpeciem peccatorum.

¶ 2. Præterea, Sicut peccatum in agibilibus eſt ex hoc, quod receditur à rectitudine rationis: ita falſitas in ſpeculatiuis eſt ex hoc, quod receditur à veritate

tate rei. Sed non diuerſificatur ſpecies falſitatis ex hoc, quod aliquis dicit plus vel minus eſſe, quam ſit in re. Ergo etiam non diuerſificatur ſpecies peccati ex hoc, quod recedit à rectitudine rationis in plus vel minus.

¶ 3. Præterea, Ex duabus ſpeciebus non conſtituitur vna ſpecies, vt Porphyrius dicit *. Sed ſuperabundantia & defectus vniuntur in vno peccato. Sunt enim ſimul quidam illiberales & prodigi; quorum duorum illiberalitas eſt peccatum ſecundum defectum, prodigalitas autem ſecundum ſuperabundantiam. Ergo ſuperabundantia & defectus non diuerſificant ſpeciem peccatorum. *Ariſt. 1. met. text. 37.*

SED contra, Contraria differunt ſecundum ſpeciem: nam contrarietas eſt differentia ſecundum formam, vt dicitur in 10. Metaph. * Sed vitia quæ differunt ſecundum ſuperabundantiam & defectum, ſunt contraria, ſicut illiberalitas prodigalitati. Ergo differunt ſecundum ſpeciem. *l. 10. met. tex. 13. & 14. to. 3.*

RESPONDEO dicendum, quod cum in peccato ſint duo, ſcilicet ipſe actus, & inordinatio eius, prout receditur ab ordine rationis & legis diuinæ: ſpecies peccati attenditur non ex parte inordinationis, quæ eſt præter intentionem peccantis, vt ſupra dictum eſt *; ſed magis ex parte ipſius actus, ſecundum quod terminatur ad obiectum in quod fertur intentio peccantis. Et ideo vbicumque occurrit diuerſum motiuum inclinans intentionem ad peccandum, ibi eſt diuerſa ſpecies peccati. Manifeſtum eſt autem, quod non eſt idem motiuum ad peccandum in peccatis, quæ ſunt ſecundum ſuperabundantiam, & in peccatis quæ ſunt ſecundum defectum: quinimmo ſunt contraria motiua: ſicut motiuum in peccato intemperantiæ eſt amor delectationum corporalium, motiuum autem in peccato inſenſibilitatis eſt odium earum. Vnde huiuſmodi peccata non ſolum differunt ſpecie, ſed etiam ſunt ſibi inuicem contraria. *art. 1. huius quæſt.*

Ad primum ergo dicendum, quod magis & minus, etſi non ſint cauſa diuerſitatis ſpeciei, conſequuntur tamen quandoque ſpecies differentes, prout proueniunt ex diuerſis formis: ſicut ſi dicatur, quod ignis eſt leuior aëre. Vnde Philoſophus dicit * in 8. Ethic. quod qui poſuerunt non eſſe diuerſas ſpecies amicitiarum propter hoc, quod dicuntur ſecundum magis & minus, non ſufficienti crediderunt ſigno. Et hoc modo ſuperexcedere rationem, & deficere ab ea, pertinet ad diuerſa peccata ſecundum ſpeciem, in quantum conſequuntur diuerſa motiua. *l. 8. Ethic. c. 1 in fin. tom. 5.*

Ad

Ad ſecundum dicendum, quod intentio peccantis non eſt vt recedat à ratione, & ideo non efficitur eiuſdem rationis peccatum ſuperabundantiæ, & defectus propter receſſum ab eadem rationis rectitudine: ſed quandoque ille qui dicit falſum, intendit veritatem occultare. Vnde quantum ad hoc, non refert vtrum dicat vel plus vel minus. Si tamen recedere à veritate non ſit præter intentionem, tunc manifeſtum eſt, quod ex diuerſis cauſis aliquis moueatur ad dicendum plus vel minus: & ſecundum hoc diuerſa eſt ratio falſitatis: ſicut patet de iactatore, qui ſuperexcedit dicendo falſum, quærens gloriam; & de deceptore, qui diminuit euadens debiti ſolutionem: vnde & quædam falſæ opiniones ſunt ſibi inuicem contrariæ.

Ad tertium dicendum, quod prodigus & illiberalis poteſt eſſe aliquis ſecundum diuerſa, vt ſcilicet ſit aliquis illiberalis in accipiendo quæ non debet, & prodigus in dando quæ non debet: nihil autem prohibet contraria ineſſe eidem ſecundum diuerſa.

386 Art. 9. *Vtrum peccata diuerſificentur ſpecie ſecundum diuerſas circumſtantias.*

2.2.q.53. a.2.ad 3. & 2. q. 92. art.2. cor. & q. 148.a.4. ad 1.2. & 3. & 3. diſ.36.ar. 5. & ma. q.2.a.6. & 19. 14. art.3.
** c.4. in pa.4. poſt med. illius.*
** q.18. a.10.*

AD nonum ſic proceditur. Videtur, quod vitia & peccata diuerſificentur ſpecie ſecundum diuerſas circumſtantias: quia, vt dicit * Dionyſ. 4. cap. de diuin. nomin. malum contingit ex ſingularibus defectibus. Singulares autem defectus ſunt corruptiones ſingularum circumſtantiarum. Ergo ex ſingulis circumſtantiis corruptis ſingulæ ſpecies peccatorum conſequuntur.

¶ 2. Præterea, Peccata ſunt quidam actus humani. Sed actus humani interdum accipiunt ſpeciem à circumſtantiis, vt ſupra habitum eſt *. Ergo peccata differunt ſpecie, ſecundum quod diuerſæ circumſtantiæ corrumpuntur.

¶ 3. Præterea, Diuerſæ ſpecies gulæ aſsignantur ſecundum particulas, quæ in hoc verſiculo continentur, Præproperè, lautè, nimis, ardenter, ſtudioſè. Hæc autem pertinent ad diuerſas circumſtantias: nam præproperè eſt antequam oportet: nimis, plus quam oportet: & idem patet in aliis. Ergo ſpecies peccati diuerſificantur ſecundum diuerſas circumſtantias.

li.3. Eth. c.7. & li. 4. c.1. to 5.

SED contra eſt, quod Philoſ. dicit in 3. & 4. Eth. * quod ſingula vitia peccant agendo pluſquam oportet, & quando non oportet; & ſimiliter ſecundum omnes alias circumſtantias. Non ergo ſecundum hoc diuerſificantur peccatorum ſpecies.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut dictum eſt *,

Digitized by Google

eſt *, vbi occurrit aliud motiuum ad peccandum, ibi eſt alia peccati ſpecies: quia motiuum ad peccandum eſt finis & obiectum. Contingit autem quandoque quod in corruptionibus diuerſarum circumſtantiarum eſt idem motiuum. Sicut illiberalis ab eodem motiuo habet, quod accipiat quando non oportet, & vbi non oportet, & plus quam oportet: & ſimiliter de aliis circumſtantiis. Hoc enim facit propter inordinatum appetitum pecuniæ congregandæ. Et in talibus diuerſarum circumſtantiarum corruptiones non diuerſificant ſpecies peccatorum, ſed pertinent ad vnam & eandem peccati ſpeciem. Quandoque vero contingit, quod corruptiones diuerſarum circumſtantiarum proueniunt à diuerſis motiuis: puta quod aliquis præpropere comedat, poteſt prouenire ex hoc, quod homo non poteſt ferre dilationem cibi propter facilem conſumptionem humiditatis: quod vero appetat immoderatum cibum, poteſt contingere propter virtutem naturæ potentem ad conuertendum multum cibum: quod autem aliquis appetat cibos delicioſos, contingit propter appetitum delectationis, quæ eſt in cibo. Vnde in talibus diuerſarum circumſtantiarum corruptiones inducunt diuerſas peccati ſpecies. *art. præc.*

Ad primum ergo dicendum, quod malum in quantum huiuſmodi, priuatio eſt: & ideo diuerſificatur ſpecie ſecundum ea, quæ priuantur, ſicut & cæteræ priuationes. Sed peccatum non ſortitur ſpeciem ex parte priuationis vel auerſionis, vt ſupra dictum eſt *, ſed ex conuerſione ad obiectum actus. *ar. 1. huius quæſ.*

Ad ſecundum dicendum, quod circumſtantia nunquam transfert actum in aliam ſpeciem, niſi quando eſt aliud motiuum.

Ad tertium dicendum, quod in diuerſis ſpeciebus gulæ diuerſa ſunt motiua: ſicut dictum eſt *. *in co. ar.*

QVAESTIO LXXIII.

De comparatione peccatorum ad inuicem, in decem articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de comparatione peccatorum ad inuicem.

ET CIRCA hoc quæruntur decem.

¶ Primo, vtrum omnia peccata & vitia ſint connexa?

¶ Secundo, vtrum omnia ſint paria?

¶ Tertio, vtrum grauitas peccatorum attendatur ſecundum obiecta?

¶ Quarto, vtrum ſecundum dignitatem virtutum, quibus peccata opponuntur?

¶ Quin

¶ Quinto, vtrum peccata carnalia ſint grauiora, quam ſpiritualia?

¶ Sexto, vtrum ſecundum cauſas peccatorum attendatur grauitas peccatorum?

¶ Septimo, vtrum ſecundum circumſtantias?

¶ Octauo, vtrum ſecundum quantitatem nocumenti?

¶ Nono, vtrum ſecundum conditionem perſonæ, in quam peccatur?

¶ Decimo, vtrum propter magnitudinem perſonæ peccantis aggrauetur peccatum?

387 Art. I. *Vtrum omnia peccata ſint connexa.*

3.q.86. a.3. & 3. d. 36 ar. 5. et 4. d. 15.q.1. a.3.q.1. a.3.q 1. co. & d. 16.q.2. art.1. q. 2.co.& a. 18.q 2. a.5. q.3. aa 1.
** Amb. l. de para.c.8. ante me. tom.4.*
† q.65. art.1,
** q.65. a. 1.& 2.*
** l.14. c. 28.& vl. tom.5.*
** l.2. ethic.c.8. tom.5.*

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod omnia peccata ſint connexa. Dicitur enim Iacobi 2. Quicumque totam legem ſeruauerit, offendat autem in vno, factus eſt omnium reus. Sed idem eſt, eſſe reum omnium mandatorum legis, quod habere omnia peccata: quia ſicut * Ambroſ. dicit, peccatum eſt tranſgreſsio legis diuinæ, & cæleſtium inobedientia mandatorum. Ergo quicunque peccat in vno peccato, ſubiicitur omnibus peccatis.

¶ 2. Præterea, Quodlibet peccatum excludit virtutem ſibi oppoſitam. Sed qui caret vna virtute, caret omnibus, vt patet ex † ſupradictis. Ergo qui peccat vno peccato, priuatur omnibus virtutibus. Sed qui caret virtute, habet vitium ſibi oppoſitum. Ergo qui habet vnum peccatum, habet omnia peccata.

¶ 3. Præterea, Virtutes omnes ſunt connexæ, quæ conueniunt in vno principio, vt ſupra habitum eſt *. Sed ſicut virtutes conueniunt in vno principio: ita & peccata: quia ſicut amor Dei, qui facit ciuitatem Dei, eſt principium & radix omnium virtutum; ita amor ſui, qui facit ciuitatem Babylonis, eſt radix omnium peccatorum, vt patet per Auguſtinum 14. de ciuit. Dei *. Ergo etiam omnia vitia & peccata ſunt connexa, ita vt qui vnum habet, habeat omnia.

SED contra, Quædam vitia ſunt ſibi inuicem contraria, vt patet per Philoſophum in 2. Ethic.* Sed impoſsbile eſt contraria ſimul ineſſe eidem. Ergo impoſſibile eſt omnia peccata, & vitia ſibi eſſe inuicem connexa.

RESPONDEO dicendum, quod aliter ſe habet intentio agentis ſecundum virtutem ad ſequendum rationem, aliter intentio peccantis ad diuertendum à ratione. Cuiuſlibet enim agentis ſecundum virtutem intentio eſt, vt ipſius rationis regulam ſequatur. Et ideo omnium virtutum intentio in idem

tendit:

tendit : & propter hoc omnes virtutes habent connexionem ad inuicem in ratione recta agibilium, quæ eſt prudentia, ſicut ſupra dictum eſt *. Sed intentio q.65.a.1.
peccantis non eſt ad hoc, quod recedat ab eo, quod eſt ſecundum rationem : ſed potius quod tendat in aliquod bonum appetibile, à quo ſpeciem ſortitur. Huiuſmodi autem bona, in quæ tendit intentio peccantis à ratione recedens, ſunt diuerſa, nullam connexionem habentia ad inuicem : immo etiam interdum ſunt contraria. Cum igitur vitia & peccata ſpeciem habeant ſecundum illud ad quod conuertuntur : manifeſtum eſt, quod ſecundum illud quod perficit ſpeciem peccatorum, nullam connexionem habent peccata ad inuicem. Non enim peccatum committitur in accedendo à multitudine ad vnitatem, ſicut accidit in virtutibus, quæ ſunt connexæ : ſed potius in recedendo ab vnitate ad multitudinem.

Ad primum ergo dicendum, quod Iacobus loquitur de peccato non ex parte conuerſionis, ſecundum quod peccata diſtinguuntur, ſicut dictum eſt *. Sed lo- *in co.ar.*
quitur de eis ex parte auerſionis, in quantum ſcilicet *et q. 72.*
homo peccando recedit à legis mandato. Omnia au- *art.1.*
tem legis mandata ſunt ab vno & eodem, vt ipſe ibidem dicit : & ideo idem Deus contemnitur in omni peccato. Et ex hac parte dicit, quod qui offendit in vno, factus eſt omnium reus : quia ſcilicet vno peccato peccando incurrit pœnæ reatum ex hoc quod contemnit Deum : ex cuius contemptu prouenit omnium peccatorum reatus.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut ſupra dictum eſt *, non per quemlibet actum peccati tollitur *q.71.a.4.*
virtus oppoſita. Nam peccatum veniale virtutem non tollit : peccatum autem mortale tollit virtutem infuſam, in quantum auertit à Deo. Sed vnus actus peccati etiam mortalis non tollit habitum virtutis acquiſitæ : ſed ſi multiplicentur actus in tantum quod generetur contrarius habitus, excluditur habitus virtutis acquiſitæ, qua excluſa excluditur prudentia : quia cum homo agit contra quamcumque virtutem, agit contra prudentiam, ſine qua nulla virtus moralis eſſe poteſt, vt ſupra habitum eſt * : *q.58.a.4.*
& ideo per conſequens excluduntur omnes virtutes *et q. 65.*
morales quantum ad perfectum, & formale eſſe vir- *art.1.*
tutis, quod habent ſecundum quod participant prudentiam : remanent tamen inclinationes ad actus virtutum, non habentes rationem virtutis. Sed non ſequitur, quod propter hoc homo incurrat omnia vitia vel peccata. Primo quidem, quia vni virtuti

plura

plura vitia opponuntur, ita quod virtus poteſt priua-
ri per vnum eorum, etiam ſi alterum eorum non ad-
ſit. Secundo, quia peccatum directe opponitur virtu-
ti, quantum ad inclinationem virtutis ad actum, vt ſu-
q.71.a.1. pra dictum eſt *. Vnde remanentibus aliquibus inclina-
tionibus virtuoſis, non poteſt dici quod homo habeat
vitia, vel peccata oppoſita.

Ad tertium dicendum, quod amor Dei eſt congre-
gatiuus, in quantum affectum hominis à multis ducit
in vnum: & ideo virtutes quæ ex amore Dei cauſan-
tur, connexionem habent. Sed amor ſui diſgregat affe-
ctum hominis in diuerſa, prout ſcilicet homo ſe amat
appetendo ſibi bona temporalia, quæ ſunt varia & di-
uerſa: & ideo vitia & peccata, quæ cauſantur ex amo-
re ſui, non ſunt connexa.

388
Art. 2. *Vtrum omnia peccata ſint paria?*

2 a. 42. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod omnia
q. 2. ar. 5. peccata ſint paria. Hoc enim peccare eſt, facere
& 3. con- quod non licet. Sed facere quæ non licet, vno & eo-
tra c. 139 dem modo in omnibus reprehenditur. Ergo peccare
& mal vno & eodem modo reprehenditur. Non ergo vnum
q. 2. ar. 9 peccatum eſt alio grauius.
& N. ail. ¶ 2. Præterea, Omne peccatum conſiſtit in hoc,
11. c. 2. quod homo tranſgreditur regulam rationis, quæ ita ſe
habet ad actus humanos, ſicut regula linearis in cor-
poralibus rebus. Ergo peccare ſimile eſt ei quod eſt li-
neas tranſilire. Sed lineas tranſilire, eſt æqualiter, &
vno modo, etiam ſi aliquis longius recedat, vel pro-
pinquius ſtet, quia priuationes non recipiunt magis
vel minus. Ergo omnia peccata ſunt æqualia.

¶ 3. Præterea, Peccata virtutibus opponuntur. Sed
omnes virtutes æquales ſunt, vt Tull. dicit in Parado-
In para- xis *. Ergo omnia peccata ſunt paria.
doxo 3. SED contra eſt, quod Dominus dicit ad Pilatum
cuius tit. Ioann. 19. Qui tradidit me tibi, maius peccatum ha-
eſt, om- bet: & tamen conſtat, quod Pilatus aliquod peccatum
nia habuit. Ergo vnum peccatum eſt maius alio.
æqualia RESPONDEO, dicendum quod opinio Stoicorum
eſſe vitia fuit, quam Tullius proſequitur in paradoxis *, quod
** in pa-* omnia peccata ſunt paria. Et ex hoc etiam deriua-
radoxo 3. tus eſt quorundam hæreticorum error, qui ponentes
cuius tit. omnia peccata eſſe paria, dicunt etiam omnes pœ-
eſt, æqua- nas inferni eſſe pares. Et quantum ex verbis Tullij
lia eſſe perſpici poteſt, Stoici ducebantur ex hoc, quod conſi-
vitia. derabant peccatum ex parte priuationis tantum, pro-
vt ſcilicet eſt receſſus à ratione. Vnde ſimpliciter æſti-
mantes, quod nulla priuatio ſuſciperet magis & mi-
nus, poſuerunt omnia peccata eſſe paria. Sed ſi quis

dili

Digitized by Google

diligenter conſideret, inueniet duplex priuationum genus. Eſt enim quædam ſimplex & pura priuatio, quæ conſiſtit quaſi in corruptum eſſe: ſicut mors eſt priuatio vitæ, & tenebra eſt priuatio luminis. Et tales priuationes non recipiunt magis & minus, quia nihil reſiduum eſt de habitu oppoſito: vnde non minus eſt mortuus aliquis primo die mortis, & tertio vel quarto, quam poſt annum, quando iam cadauer fuerit reſolutum. Et ſimiliter non eſt magis tenebroſa domus, ſi lucerna ſit operta pluribus velaminibus, quam ſi ſit operta vno ſolo velamine totum lumen intercludente. Eſt autem alia priuatio non ſimplex, ſed aliquid retinens de habitu oppoſito: quæ quidem priuatio magis conſiſtit in corrumpi, quam in corruptum eſſe: ſicut ægritudo, quæ priuat debitam commenſurationem humorum: ita tamen quod aliquid eius remaneat, alioquin non remaneret animal viuum: & ſimile eſt de turpitudine, & aliis huiuſmodi. Huiuſmodi autem priuationes recipiunt magis & minus ex parte eius, quod remanet de habitu contrario: multum enim refert ad ægritudinem vel turpitudinem, vtrum plus vel minus à debita commenſuratione humorum vel membrorum recedatur. Et ſimiliter dicendum eſt de vitiis & peccatis: ſic enim in eis priuatur debita commenſuratio rationis, vt non totaliter ordo rationis tollatur: alioquin malum ſi ſit integrum, deſtruit ſeipſum, vt * dicitur in 4. Ethicorum. Non enim poſſet remanere ſubſtantia actus vel affectio agentis, niſi aliquid remaneret de ordine rationis. Et ideo multum intereſt ad grauitatem peccati, vtrum plus vel minus recedatur à rectitudine rationis. Et ſecundum hoc dicendum eſt, quod non omnia peccata ſunt paria.

c. 5. inte med. t. 5.

Ad primum ergo dicendum, quod peccata committere non licet, propter aliquam deordinationem, quam habent. Vnde illa quæ maiorem deordinationem continent, ſunt magis illicita, & per conſequens grauiora peccata.

Ad ſecundum dicendum, quod ratio illa procedit de peccato, ac ſi eſſet priuatio pura.

Ad tertium dicendum, quod virtutes ſunt æquales proportionaliter in vno, & eodem: tamen vna virtus præcedit aliam dignitate ſecundum ſuam ſpeciem: vnus etiam homo eſt alio virtuoſior in eadem ſpecie virtutis, vt * ſupra habitum eſt. Et tamen ſi virtutes eſſent pares, non ſequeretur vitia eſſe paria: quia virtutes habent connexionem, non autem vitia ſeu peccata.

q. 66 a. 1. & 2.

389 Art. 3. *Vtrum grauitas peccatorum varietur ſecundum obiecta?*

inf. ar. 4. AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod pecca-
5. et 9. co. torum grauitas non varietur ſecundum obiecta.
& q. 74. Grauitas enim peccati pertinet ad modum vel quali-
a. 9. cor. tatem ipſius peccati. Sed obiectum eſt materia ipſius
et 2. 2. q. peccati. Ergo ſecundum diuerſa obiecta peccatorum
74. art. 2. grauitas non variatur.
ad 1. et ¶ 2. Præterea, Grauitas peccati eſt intenſio malitiæ
ma. q. 2. ipſius. Peccatum autem non habet rationem malitiæ
a. 2. ad 6. ex parte conuerſionis ad proprium obiectum, quod eſt
quoddam bonum appetibile: ſed magis ex parte auer-
ſionis. Ergo grauitas peccatorum non variatur ſecun-
dum diuerſa obiecta.

¶ 3. Præterea, Peccata quæ habent diuerſa obie-
cta, ſunt diuerſorum generum. Sed ea quæ ſunt
diuerſorum generum, non ſunt comparabilia, vt pro-
te. 30. 31. batur in 7. * Phyſicorum. Ergo vnum peccatum non
32. to. 2. eſt grauius altero ſecundum diuerſitatem obiecto-
rum.

SED contra, Peccata recipiunt ſpeciem ex obiectis,
**Ar. prae.* vt * ex ſupradictis patet. Sed aliquorum peccatorum
vnum eſt grauius altero ſecundum ſuam ſpeciem, ſicut
homicidium furto. Ergo grauitas peccatorum differt
ſecundum obiecta.

**ar. prae.* RESPONDEO dicendum, quod ſicut ex * ſu-
pradictis patet, grauitas peccatorum differt eo modo,
quo vna ægritudo eſt alia grauior. Sicut enim bonum
ſanitatis conſiſtit in quadam commenſuratione hu-
morum per conuenientiam ad naturam animalis: ita
bonum virtutis conſiſtit in quadam commenſuratione
humani actus ſecundum conuenientiam ad regulam
rationis. Manifeſtum eſt autem, quod tanto eſt gra-
uior ægritudo, quanto tollitur debita humorum com-
menſuratio per commenſurationem prioris principij:
ſicut ægritudo, quæ prouenit in corpore humano ex
corde (quod eſt principium vitæ) vel ex aliquo quod
appropinquat cordi, periculoſior eſt. Vnde oportet
etiam, quod peccatum ſit tanto grauius, quanto deor-
dinatio contingit circa aliquod principium, quod eſt
prius in ordine rationis. Ratio autem ordinat omnia
in agibilibus ex fine: & ideo quanto peccatum con-
tingit in actibus humanis ex altiori fine, tanto pec-
catum eſt grauius. Obiecta autem actuum ſunt fines
eorum, vt * ex ſupradictis patet: & ideo ſecundum
q. 72. a. 3. diuerſitatem obiectorum attenditur diuerſitas graui-
ad 2. tatis in peccatis: ſicut patet, quod res exteriores or-
dinantur ad hominem ſicut ad finem, homo autem

ordi

ordinatur vlterius in Deum ſicut in finem. Vnde peccatum, quod eſt circa ipſam ſubſtantiam hominis, ſicut homicidium, eſt grauius peccato, quod eſt circa res exteriores, ſicut furtum: & adhuc eſt grauius peccatum, quod immediate contra Deum committitur: ſicut infidelitas, blaſphemia, & huiuſmodi. Et in ordine quorumlibet horum peccatorum vnum peccatum eſt grauius altero, ſecundum quod eſt circa aliquid principalius vel minus principale. Et quia peccata habent ſpeciem ex obiectis, differentia grauitatis, quæ attenditur penes obiecta, eſt prima & principalis quaſi conſequens ſpeciem.

Ad primum ergo dicendum, quod obiectum etſi ſit materia circa quam terminatur actus, habet tamen rationem finis, ſecundum quod intentio agentis fertur in ipſum, vt * ſupra dictum eſt. Forma autem * q. 72.
actus moralis dependet ex fine, vt ex ſuperioribus * a. 3. a l 1.
patet. * q. pra.

Ad ſecundum dicendum, quod ex ipſa indebita con- a. 6. et q.
uerſione ad aliquod bonum commutabile ſequitur 18. art. 6.
auerſio ab incommutabili bono, in qua perficitur ratio mali: & ideo oportet, quod ſecundum diuerſitatem eorum, quæ pertinent ad conuerſionem, ſequatur diuerſa grauitas malitiæ in peccatis.

Ad tertium dicendum, quod omnia obiecta humanorum actuum habent ordinem ad inuicem: & ideo omnes actus humani quodammodo conueniunt in vno genere, ſecundum quod ordinantur ad vltimum finem: & ideo nihil prohibet omnia peccata eſſe comparabilia.

Art. 4. *Vtrum grauitas peccatorum differat ſecun-* 390
dum dignitatem virtutum, quibus opponuntur?

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod grauitas 2. 2. q. 20
peccatorum non differat ſecundum dignitatem vir- a. 3. et q.
tutum, quibus peccata opponuntur: vt ſcilicet maiori 116. a. 2.
virtuti grauius peccatum opponatur. Quia, vt dicitur co. et q.
Prouerb. 15. In abundanti iuſtitia virtus maxima eſt. 119. a. 2.
Sicut autem dicit Dominus Matth. 5. Abundans iuſtitia co. et ma.
cohibet iram, quæ eſt minus peccatum quam homici- q. 3. a. 10.
dium, quod cohibet minor iuſtitia. Ergo maximæ virtuti opponitur minimum peccatum.

¶ 2. Præterea, In 2. * Ethic. dicitur quod virtus eſt c. 3. circa
circa difficile & bonum. Ex quo videtur, quod maior fin. to. 5.
virtus ſit circa magis difficile. Sed minus eſt peccatum, ſi homo deficiat in magis difficili, quam ſi deficiat in minus difficili. Ergo maiori virtuti minus peccatum opponitur.

¶ 3. Præterea, Charitas eſt maior virtus, quam fides & ſpes: vt dicitur 1. ad Cor. 13. Odium autem, quod opponitur charitati, eſt minus peccatum, quam infidelitas vel deſperatio, quæ opponuntur fidei & ſpei. Ergo maiori virtuti opponitur minus peccatum.

c. 10. parum a prin. t. 5. SED contra eſt, quod Philoſophus dicit in * 8. Ethicorum, quod peſsimum optimo contrarium eſt. Optimum autem in moralibus eſt maxima virtus, peſſimum autem grauiſsimum peccatum. Ergo maximæ virtuti opponitur grauiſsimum peccatum.

RESPONDEO dicendum, quod virtuti opponitur aliquod peccatum, vno quidem modo principaliter & directe, quod ſcilicet eſt circa idem obiectum: nam contraria circa idem ſunt. Et hoc modo oportet, quod maiori virtuti opponatur grauius peccatum, ſicut enim ex parte obiecti attenditur maior grauitas peccati, ita etiam maior dignitas virtutis: vtrumque enim ex obiecto ſpeciem ſortitur, vt ex ſupradictis
q. 60. a. 1. patet *. Vnde oportet, quod maximæ virtuti directe contrarietur maximum peccatum, quaſi maxime ab eo diſtans in eodem genere. Alio modo poteſt conſiderari oppoſitio virtutis ad peccatum ſecundum quamdam extenſionem virtutis cohibentis peccatum: quanto enim fuerit virtus maior, tanto magis elongat hominem à peccato ſibi contrario: ita quod non ſolum ipſum peccatum, ſed etiam inducentia ad peccatum cohibet. Et ſic manifeſtum eſt, quod quanto aliqua virtus fuerit maior, tanto etiam minora peccata cohibet: ſicut etiam ſanitas quanto fuerit maior, tanto etiam minores diſcrepantias excludit. Et per hunc modum maiori virtuti minus peccatum opponitur ex parte effectus.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de oppoſitione, quæ attenditur ſecundum cohibitionem peccati: ſic enim abundans iuſtitia etiam minora peccata cohibet.

Ad ſecundum dicendum, quod maiori virtuti, quæ eſt circa bonum magis difficile, contrariatur directe peccatum, quod eſt circa malum magis difficile: vtrobique enim inuenitur quædam eminentia ex hoc quod oſtenditur voluntas procliuior in bonum vel in malum, ex hoc quod difficultate non vincitur.

Ad tertium dicendum, quod charitas non eſt quicumque amor, ſed amor Dei. Vnde non opponitur ei quodcumque odium directe, ſed odium Dei: quod eſt grauiſsimum peccatorum.

Digitized by Google

Art. 5. *Utrum peccata carnalia ſint minoris culpæ, quam ſpiritualia?* 391

AD quintum ſic proceditur. Videtur, quod peccata carnalia non ſint minoris culpæ, quam peccata ſpiritualia. Adulterium enim grauius peccatum eſt, quam furtum. Dicitur enim Prouerb. 6. Non grandis eſt culpæ cum quis furatus fuerit: qui autem adulter eſt, propter cordis inopiam perdet animam ſuam. Sed furtum pertinet ad auaritiam, quæ eſt peccatum ſpirituale: adulterium autem ad luxuriam, quæ eſt peccatum carnale. Ergo peccata carnalia ſunt maioris culpæ.

2. 2. q. 154. a. 3. & 4. d. 9. ar. 3. q. 5. co. & d. 33. q. 1. a. 3. q. 2. ad 3. & ver. q. 25. a. 6. ad 2. & Iſa. 1. lec. 6. fin.

¶ 2. Præterea, Auguſtinus dicit ſuper Leuit. quod diabolus maximè gaudet de peccato luxuriæ & idololatriæ. Sed de maiori culpa magis gaudet. Ergo cum luxuria ſit peccatum carnale, videtur quod peccata carnalia ſint maximæ culpæ.

¶ 3. Præterea, Philoſophus probat in 7. † Ethic. quod incontinens concupiſcentiæ eſt turpior, quam incontinens iræ. Sed ira eſt peccatum ſpirituale ſecundum Gregor. 31. Moralium *: concupiſcentia autem pertinet ad peccata carnalia. Ergo peccatum carnale eſt grauius, quam peccatum ſpirituale.

† cap. 6. ** cap. 31.*

SED contra eſt, quod Gregorius * dicit, quod peccata carnalia ſunt minoris culpæ, & maioris infamiæ, quam ſpiritualia.

** l. 33. mor. c. 11 parum ante med. habetur in ſententia.*

RESPONDEO dicendum, quod peccata ſpiritualia ſunt maioris culpæ, quam peccata carnalia. Quod non eſt ſic intelligendum, quaſi quodlibet peccatum ſpirituale ſit maioris culpæ quolibet peccato carnali: ſed quia conſiderata hac ſola differentia ſpiritualitatis & carnalitatis grauiora ſunt quam cætera peccata, cæteris paribus. Cuius ratio triplex poteſt aſsignari. Prima quidem ex parte ſubiecti: nam peccata ſpiritualia pertinent ad ſpiritum, cuius eſt conuerti ad Deum, & ab eo auerti. Peccata vero carnalia conſummantur in delectatione carnalis appetitus, ad quem principaliter pertinet ad bonum corporale conuerti. Et ideo peccatum carnale in quantum huiuſmodi, habet plus de conuerſione, propter quod etiam eſt maioris adhæſionis. Sed peccatum ſpirituale habet plus de auerſione: ex qua procedit ratio culpæ: & ideo peccatum ſpirituale, in quantum huiuſmodi, eſt maioris culpæ. Secunda ratio poteſt ſumi ex parte eius, in quem peccatur: nam peccatum carnale, in quantum huiuſmodi, eſt in corpus proprium: quod eſt minus diligendum, ſecundum ordinem charitatis, quam Deus & proximus, in quos peccatur per peccata ſpiritualia:

& ideo peccata ſpiritualia, in quantum huiuſmodi, ſunt maioris culpæ. Tertia ratio poteſt ſumi ex parte motiui: quia quanto eſt grauius impulſiuum ad peccandum, tanto homo minus peccat, vt infra dicetur *. Peccata autem carnalia habent vehementius impulſiuum, id eſt, ipſam concupiſcentiam carnis nobis innatam: & ideo peccata ſpiritualia, in quantum huiuſmodi, ſunt maioris culpæ.

** art. ſeq.*

Ad primum ergo dicendum, quod adulterium non ſolum pertinet ad peccatum luxuriæ, ſed etiam pertinet ad peccatum iniuſtitiæ: & quantum ad hoc poteſt ad auaritiam reduci, vt gloſſ. dicit ad Epheſ. * 5. ſuper illud, Omnis fornicator aut immundus, aut auarus: & tunc grauius eſt adulterium, quam furtum, quanto homini charior eſt vxor, quam res poſſeſſa.

** Eſt gloſſ. Hieron. in hunc locum, tom. 9.*

Ad ſecundum dicendum, quod diabolus dicitur maximè gaudere de peccato luxuriæ, quia eſt maximæ adhærentiæ, & difficilè ab eo homo poteſt eripi: inſatiabilis eſt enim delectabilis appetitus, vt Philoſophus dicit in 3.* Ethicorum.

** c. 12. to. 5.*

Ad tertium dicendum, quod ſicut Philoſophus dicit †, Turpius eſt eſſe incontinentem concupiſcentiæ, quam incontinentem iræ; quia minus participat de ratione: & ſecundum hoc etiam dicit in * 3. Ethicor. quod peccata intemperantiæ ſunt maximè exprobrabilia, quia ſunt circa illas delectationes, quæ ſunt communes nobis & brutis. Vnde quodammodo per iſta peccata homo brutalis redditur: & inde eſt, quod ſicut Gregorius † dicit, ſunt maioris infamiæ.

† l. 7. Eth. c. 6.
** c. 10. non procul à fin. to. 5.*
† loc. cit. in arg. Sed con.

392 Art. 6. *Vtrum grauitas peccatorum attendatur ſecundum cauſam peccati?*

AD ſextum ſic proceditur. Videtur, quod grauitas peccatorum non attendatur ſecundum peccati cauſam. Quanto enim peccati cauſa fuerit maior, tanto vehementius mouet ad peccandum: & ita difficilius poteſt ei reſiſti. Sed peccatum diminuitur ex hoc, quod ei difficilius reſiſtitur: hoc enim pertinet ad infirmitatem peccantis, vt non facilè reſiſtat peccato. Peccatum autem quod eſt ex infirmitate, leuius iudicatur. Non ergo peccatum habet grauitatem ex parte ſuæ cauſæ.

2. 2. qu. 142. art. 3. cor. & 2. d. 33. in expoſ. lit. & in a. q. 2. art. 1. & 10. co.

¶ 2. Præterea, Concupiſcentia eſt generalis quædam cauſa peccati: vnde dicit gloſſ. ſuper illud Roman. 7. * Nam concupiſcentiam neſciebam, &c. Bona eſt lex, quæ dum concupiſcentiam prohibet, omne malum prohibet. Sed quanto homo fuerit victus maiori concupiſcentia, tanto eſt minus peccatum.

** ex Aug. in lib. de ſpir. & lit. c. 4. tom. 3.*

Gra

Grauitas ergo peccati diminuitur ex magnitudine cauſæ.

¶ 3. Præterea, Sicut rectitudo rationis eſt cauſa virtuoſi actus: ita defectus rationis videtur eſſe cauſa peccati. Sed defectus rationis quanto fuerit maior, tanto eſt minus peccatum: in tantum quod qui caret vſu rationis, omnino excuſetur à peccato: & qui ex ignorantia peccat, leuius peccat. Ergo grauitas peccati non augetur ex magnitudine cauſæ.

SED contra, Multiplicata cauſa multiplicatur effectus. Ergo ſi cauſa peccati maior fuerit, peccatum erit grauius.

RESPONDEO dicendum, quod in genere peccati, ſicut & in quolibet alio genere poteſt accipi duplex cauſa. Vna, quæ eſt per ſe & propria cauſa peccati, quæ eſt ipſa voluntas peccandi. Comparatur enim ad actum peccati, ſicut arbor ad fructum, vt dicitur in gloſſ. ſuper illud Matth. 7.* Non poteſt arbor bona fructus malos facere. Et huiuſmodi cauſa quanto fuerit maior, tanto peccatum erit grauius: quanto enim voluntas fuerit maior ad peccandum, tanto homo grauius peccat. Aliæ vero cauſæ peccati accipiuntur quaſi extrinſecæ & remotæ, ex quibus ſcilicet voluntas inclinatur ad peccandum: & in his cauſis eſt diſtinguendum. Quædam enim harum inducunt voluntatem ad peccandum, ſecundum ipſam naturam voluntatis, ſicut finis, quod eſt proprium obiectum voluntatis: & ex tali cauſa augetur peccatum: grauius enim peccat, cuius voluntas intentione peioris finis inclinatur ad peccandum. Aliæ vero cauſæ ſunt, quæ inclinant voluntatem ad peccandum præter naturam & ordinem ipſius voluntatis, quæ nata eſt moueri libere ex ſeipſa ſecundum iudicium rationis. Vnde cauſæ, quæ diminuunt iudicium rationis, ſicut ignorantia, vel quæ diminuunt liberum motum voluntatis, ſicut infirmitas, vel violentia, aut metus, aut aliquid huiuſmodi: diminuunt peccatum, ſicut & diminuunt voluntarium: in tantum quod ſi actus ſit omnino inuoluntarius, non habet rationem peccati.

Eſt Aug. li. 1. cont. Iul. c. 8. ant. med. tom. 7.

Ad primum ergo dicendum, quod obiectio illa procedit de cauſa mouente extrinſeca, quæ diminuit voluntarium: cuius quidem cauſæ augmentum diminuit peccatum, vt dictum eſt *.

in eo. art.

Ad ſecundum dicendum, quod ſi ſub concupiſcentia includatur etiam ipſe motus voluntatis: ſic vbi eſt maior concupiſcentia, eſt maius peccatum. Si vero concupiſcentia dicatur paſſio quædam, quæ eſt motus vis concupiſcibilis: ſic maor concupiſcentia

præcedens iudicium rationis & motum voluntatis, diminuit peccatum : quia qui maiori concupiſcentia ſtimulatus peccat, cadit ex grauiori tentatione : vnde minus ei imputatur. Si vero concupiſcentia ſic ſumpta ſequatur iudicium rationis, & motum voluntatis: ſic vbi eſt maior concupiſcentia, eſt maius peccatum: inſurgit enim interdum maior concupiſcentiæ motus ex hoc quod voluntas ineffrænate tendit in ſuum obiectum.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de cauſa, quæ cauſat inuoluntarium : & hæc diminuit *in co. art.* peccatum, vt dictum eſt *.

393 Art. 7. *Vtrum circumſtantia aggrauet peccatum?*

AD ſeptimum ſic proceditur. Videtur, quod circumſtantia non aggrauet peccatum. Peccatum enim habet grauitatem ex ſua ſpecie. Circumſtantia autem non dat ſpeciem peccato, cum ſit quoddam accidens eius. Ergo grauitas peccati non conſideratur ex circumſtantia.

¶ 2. Præterea, Aut circumſtantia eſt mala, aut non. Si circumſtantia mala eſt, ipſa per ſe cauſat quamdam ſpeciem mali. Si vero non ſit mala, non habet vnde augeat malum. Ergo circumſtantia nullo modo auget peccatum.

¶ 3. Præterea, Malitia peccati eſt ex parte auerſionis. Sed circumſtantiæ conſequuntur peccatum ex parte conuerſionis. Ergo nõ augent malitiam peccati.

SED contra eſt, quod ignorantia circumſtantiæ diminuit peccatum. Qui enim peccat ex ignorantia *cap 1. post med. to. 5.* circumſtantiæ, meretur veniam : vt dicitur in 3. * Ethicorum. Hoc autem non eſſet, niſi circumſtantia aggrauaret peccatum. Ergo circumſtantia peccatum aggrauat.

RESPONDEO dicendum, quod vnumquodque ex eodem natum eſt augeri, ex quo cauſatur, ſicut *c. 1. & 2. tom. 5.* Philoſophus dicit de habitu virtutis in 2. Ethicor. * Manifeſtum eſt autem, quod peccatum cauſatur ex defectu alicuius circumſtantiæ : ex hoc enim receditur ab ordine rationis, quod aliquis in operando non obſeruat debitas circumſtantias. Vnde manifeſtum eſt, quod peccatum natum eſt aggrauari per circumſtantiam. Sed hoc quidem contingit tripliciter. Vno quidem modo in quantum circumſtantia transfert in aliud genus peccati : ſicut peccatum fornicationis conſiſtit in hoc, quod homo accedit ad non ſuam : ſi autem addatur hæc circumſtantia, vt illa ad quam accedit, ſit alterius vxor, transfertur iam in aliud genus peccati, ſcilicet in iniuſtitiam, in quantum homo vſurpat

Digitized by Google

pat rem alterius. Et ſecundum hoc, *adulterium eſt grauius peccatum, quam fornicatio. Aliquando vero circumſtantia non aggrauat peccatum quaſi trahens in aliud genus peccati, ſed ſolum quia multiplicat rationem peccati: ſicut ſi prodigus det quando non debet, & cui non debet, multiplicius peccat eodem genere peccati, quam ſi ſolum det cui non debet: & ex hoc ipſo peccatum fit grauius: ſicut etiam ægritudo eſt grauior, quæ plures partes corporis inficit. Vnde & Tullius dicit in * Paradoxis, quod in patris vita violanda, multa peccantur: violatur enim is, qui procreauit, qui aluit, qui erudiuit, qui in ſede, ac domo, atque in rempublicam collocauit. Tertio modo circumſtantia aggrauat peccatum ex eo, quod auget deformitatem prouenientem ex alia circumſtantia: ſicut accipere alienum conſtituit peccatum furti. Si autem addatur hæc circumſtantia, vt multum accipiat de alieno, erit peccatum grauius, quamuis accipere multum vel parum, de ſe non dicat rationem boni vel mali.

In Para. 3. cuius titulus eſt, æqualia eſſe peccata.

Ad primum ergo dicendum, quod aliqua circumſtantia dat ſpeciem actui morali: vt ſupra habitum eſt *. Et tamen circumſtantia, quæ non dat ſpeciem, poteſt aggrauare peccatum: quia ſicut bonitas rei non ſolum penſatur ex ſua ſpecie, ſed etiam ex aliquo accidente: ita malitia actus non ſolum penſatur ex ſpecie actus, ſed etiam ex circumſtantia.

q. 18. ar. 10.

Ad ſecundum dicendum, quod vtroque modo circumſtantia poteſt aggrauare peccatum. Si enim ſit mala, non tamen propter hoc oportet, quod conſtituat ſpeciem peccati: poteſt enim addere rationem malitiæ in eadem ſpecie, vt dictum eſt *. Si autem non ſit mala, poteſt aggrauare peccatum in ordine ad malitiam alterius circumſtantiæ.

in co. art.

Ad tertium dicendum, quod ratio debet ordinare actum non ſolum quantum ad obiectum, ſed etiam quantum ad omnes circumſtantias: & ideo auerſio quædam à regula rationis attenditur ſecundum corruptionem cuiuſlibet circumſtantiæ: puta ſi aliquis operetur quando non debet, vel vbi non debet. Et huiuſmodi auerſio ſufficit ad rationem mali. Hanc autem auerſionem à regula rationis ſequitur auerſio à Deo, cui debet homo per rectam rationem coniungi.

394

1. 2. q. 34. a. 4. & q. 73. ar. 3. co. & q. 74. ar. 2. cor. & q. 154. a. 4. & mal. q. 2. a. 10. cor.

Art. 8. *Vtrum grauitas peccati augeatur ſecundum maius nocumentum?*

AD octauum ſic proceditur. Videtur, quod grauitas peccati non augeatur ſecundum maius nocumentum. Nocumentum enim eſt quidam euentus conſe-

quens actum peccati. Sed euentus ſequens non addit ad bonitatem vel malitiam actus, vt ſupra dictum eſt *. Ergo peccatum non aggrauatur propter maius nocumentum.

* q. 20. art. 5.

¶ 2. Præterea, Nocumentum maximè inuenitur in peccatis, quæ ſunt contra proximum: quia ſibi ipſi nemo vult nocere: Deo autem nemo poteſt nocere, ſecundum illud Iob. 35. Si multiplicatæ fuerint iniquitates tuæ, quid facies contra illum? homini, qui eſt ſimilis tibi, nocebit impietas tua. Si ergo peccatum aggrauaretur propter maius nocumentum, ſequeretur quod peccatum quo qui peccat in proximum, eſſet grauius peccato, quo quis peccat in Deum vel in ſeipſum.

¶ 3. Præterea, Maius nocumentum infertur alicui, cum priuatur vita gratiæ, quam cum priuatur vita naturæ: quia vita gratiæ eſt melior quam vita naturæ, in tantum quod homo debet vitam naturæ contemnere, ne amittat vitam gratiæ. Sed homo qui inducit aliquam mulierem ad fornicandum, quantum eſt de ſe, priuat eam vita gratiæ, inducens eam ad peccatum mortale. Si ergo peccatum eſſet grauius propter maius nocumentum, ſequeretur quod ſimplex fornicator grauius pecaret, quam homicida: quod eſt manifeſtè falſum. Non ergo peccatum eſt grauius propter maius nocumentum.

c. 14. circa fi. tom. 1.

SED contra eſt, quod Auguſt. dicit in 3. de lib. arb.* Quia vitium naturæ aduerſatur, tantum additur malitię vitiorum, quantum integritas naturarum minuitur. Sed diminutio integritatis naturæ eſt nocumentum. Ergo tanto grauius eſt peccatum, quanto maius nocumentum.

RESPONDEO dicendum, quod nocumentum tripliciter ſe habere poteſt ad peccatum. Quandoque enim nocumentum quod prouenit ex peccato, eſt prę uiſum & intentum: ſicut cum aliquis aliquid operatur animo nocendi alteri, vt homicida vel fur: & tunc directe quantitas nocumenti adauget grauitatem peccati, quia tunc nocumentum eſt per ſe obiectum peccati. Quandoque autem nocumentum eſt præuiſum, ſed non intentum: ſicut cum aliquis tranſiens per agrum, vt compendioſius vadat ad fornicandum, infert nocumentum his, quæ ſunt ſeminata in agro, ſcienter, licet non animo nocendi: & ſic etiam quantitas nocumenti aggrauat peccatum, ſed indirectè: in quantum ſcillicet ex voluntate multum inclinata ad peccandum procedit, quod aliquis non prætermittat facere damnum ſibi vel alij, quod ſimpliciter non vellet. Quandoque autem nocumentum, nec eſt præuiſum,

ſum, nec intentum: & tunc ſi per accidens ſe habeat ad peccatum, non aggrauat peccatum directe: ſed propter negligentiam conſiderandi nocumenta, quæ conſequi poſſent, imputantur homini ad pœnam mala, quæ eueniunt præter eius intentionem, ſi dabat operam rei illicitæ. Si vero nocumentum per ſe ſequatur ex actu peccati, licet non ſit intentum, nec præuiſum, directè peccatum aggrauat: quia quæcumque per ſe conſequuntur ad peccatum, pertinent quodammodo ad ipſam peccati ſpeciem: puta ſi aliquis publice fornicetur, ſequitur ſcandalum plurimorum; quod quamuis ipſe non intendat, nec fortè præuideat, directè per hoc aggrauatur peccatum: aliter tamen videtur ſe habere circa nocumentum pœnale, quod incurrit ipſe qui peccat. Huiuſmodi autem nocumentum ſi per accidens ſe habeat ad actum peccati, & non ſit præuiſum, nec intentum, non aggrauat peccatum, neque ſequitur maiorem grauitatem peccati: ſicut ſi aliquis currens ad occidendum, impingat & lædat ſibi pedem. Si vero tale nocumentum per ſe conſequatur ad actum peccati, licet forte nec ſit præuiſum nec intentum: tunc maius nocumentum non facit grauius peccatum: ſed è conuerſo grauius peccatum inducit grauius nocumentum: ſicut aliquis infidelis qui nihil audiuit de pœnis inferni, grauiorem pœnam in inferno patietur pro peccato homicidij, quam pro peccato furti: quia enim hoc nec intendit, nec præuidit, non aggrauatur ex hoc peccatum. Sicut contingit circa fidelem, qui ex hoc ipſo videtur peccare grauius, quod maiores pœnas contemnit, vt impleat voluntatem peccati: ſed grauitas huiuſmodi nocumenti ſolum cauſatur ex grauitate peccati.

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut etiam ſupra dictum eſt *, cum de bonitate & malitia exteriorum actuum ageretur, euentus ſeqnens ſi ſit præuiſus & intentus, addit ad bonitatem vel malitiam actus. *q. 20. a. 5*

Ad ſecundum dicendum, quod quamuis nocumētum aggrauet peccatum, non tamen ſequitur quod ex ſolo nocumento peccatum aggrauetur: quinimmo peccatum per ſe eſt grauius propter inordinationem, vt ſupra dictum eſt *. Vnde & ipſum nocumentum aggrauat peccatum, in quantum facit actum eſſe magis inordinatum. Vnde non ſequitur, quod ſi nocumentum maximè habeat locum in peccatis quæ ſunt contra proximum, quod illa peccata ſunt grauiſsima: quia multo maior inordinatio inuenitur in peccatis, quæ ſunt contra Deum, & in quibuſdam eorum quæ ſunt contra ipſum. Et tamen poteſt dici, quod etſi *ar. 3. huius q.*

Digitized by Google

Deo nullus poſsit nocere, quantum ad eius ſubſtantiam poteſt tamen nocumentum attentare in his, quæ Dei ſunt, ſicut extirpando fidem, violando ſacra: quæ ſunt peccata grauiſsima. Sibi etiam aliquis quandoque ſcienter & violenter infert nocumentum: ſicut patet in his, qui ſe interimunt, licet finaliter hoc referant ad aliquod bonum apparens: puta ad hoc quod liberentur ab aliqua anguſtia.

Ad tertium dicendum, quod illa ratio non ſequitur propter duo. Primo quidem, quia homicida intendit directè nocumentum proximi. Fornicator autem, qui prouocat mulierem, non intendit nocumentum, ſed delectationem. Secundo, quia homicida eſt per ſe & ſufficiens cauſa corporalis mortis: ſpiritualis autem mortis nullus poteſt eſſe alteri cauſa per ſe ſufficiens: quia nullus ſpiritualiter moritur, niſi propria voluntate peccando.

395 Art. 9. *Vtrum peccatum aggrauetur ſecundum conditionem perſonæ, in quam peccatur?*

2. 2. q. 61. a. 2. ad 3. & ar. 8. co. & q. 65. ar. 4. & q. 80. ar. 5. cor. & 1. diſ. 20. ar. 2. cor. & opuſ. 3. ca. 238. fi. & Pſ. 12. co. 1. & Ro. 2. le 2. co. 1. & 1. Co. 10 le. 7. co. 2. fi. & 3.

AD nonum ſic proceditur. Videtur, quod propter conditionem perſonæ, in quam peccatur, peccatum non aggrauetur. Si enim hoc eſſet, maximè aggrauaretur ex hoc, quod aliquis peccat in aliquem virum iuſtum & ſanctum. Sed ex hoc non aggrauatur peccatum: minus enim læditur ex iniuria illata virtuoſus qui æquanimiter tolerat, quam alij, qui etiam interius ſcandalizati læduntur. Ergo conditio perſonæ, in quam peccat, non aggrauat peccatum.

¶ 2. Præterea, Si conditio perſonæ aggrauaret peccatum, maximè aggrauaretur ex propinquitate: quia ſicut Tullius dicit in Paradoxis *, in ſeruo necando ſemel peccatur, in patris vita violanda, multa peccantur: Sed propinquitas perſonæ, in quam peccatur, non videtur aggrauare peccatũ: quia vnuſquiſque ſibi ipſi maximè eſt propinquus: & tamen minus peccat, qui aliquod damnum ſibi infert, quam ſi inferret alteri: puta ſi occideret equum ſuum, quam ſi occideret equum alterius, vt patet per Philoſ. in 5. Eth. † Ergo propinquitas perſonæ non aggrauat peccatum.

** In Par. 3. cuius titulus eſt, æqualia eſſe vitia, à med. illius.*

† c. vlt. à med. t. 5.

¶ 3. Præterea, Conditio perſonæ peccantis præcipuè aggrauat peccatum ratione dignitatis vel ſcientiæ, ſecundum illud Sap. 6. Potentes potenter tormenta patientur. Et Luc. 12. Seruus ſciens voluntatem domini, & non faciens, plagis vapulabit multis. Ergo pari ratione ex parte perſonæ, in quam peccatur, magis aggrauaret peccatum dignitas, aut ſcientia perſonæ, in quam peccatur. Sed non videtur grauius peccare, qui facit iniuriam perſonæ ditiori, vel potentiori,

ri,quam alicui pauperi: quia non eſt perſonarum acceptio apud Deum,ſecundum cuius iudicium grauitas peccati penſatur. Ergo conditio perſonæ, in quam peccatur,non aggrauat peccatum.

SED contra eſt, quod in ſacra Scritura ſpecialiter vituperatur peccatum, quod contra ſeruos Dei committitur: ſicut dicitur 3.Reg.19. Altaria tua deſtruxerunt,& prophetas tuos occiderunt gladio. Vituperatur etiam maximè peccatum commiſſum in perſonas propinquas,ſecundum illud Michææ 7.Filius contumeliam facit patri,filia conſurgit aduerſus matrem ſuam. Vituperatur etiam ſpecialiter peccatum, quod committitur in perſonas in dignitate conſtitutas: vt patet Iob.34. Qui dicit regi,Apoſtata, qui vocat duces impios.Ergo conditio perſonæ,in quam peccatur, aggrauat peccatum.

RESPONDEO dicendum, quod perſona, in quam peccatur,eſt quodammodo obiectum peccati,Dictum eſt autem ſupra *,quod prima grauitas peccati attenditur ex parte obiecti, ex quo quidem tanto attenditur maior grauitas in peccato, quanto obiectum eius eſt principalior finis. Fines autem principales humanorum actuum ſunt Deus ipſe, homo, & proximus: quicquid enim facimus, propter aliquod horum facimus, quamuis etiam horum trium vnum ſub altero ordinetur. Poteſt igitur ex parte horum trium conſiderari maior vel minor grauitas in peccato,ſecundum conditionem perſonæ,in quam peccatur. Primo quidem ex parte Dei,cui tanto magis aliquis homo coniungitur,quanto eſt virtuoſior, vel Deo ſacratior. Et ideo iniuria tali perſonæ illata magis redundat in Deũ,ſecundum illud Zach.2. Qui vos tetigerit,tangit pupillam oculi mei.Vnde peccatum fit grauius ex hoc quod peccatur in perſonam magis Deo coniunctam, vel ratione virtutis,vel ratione officij.Ex parte etiam ſui ipſius manifeſtum eſt, quod tanto aliquis grauius peccat, quãto aliquis magis in coniunctam perſonam, ſeu naturali neceſsitudine,ſeu beneficiis,ſeu quacumque coniunctione peccauerit; quia videtur in ſeipſum magis peccare: & pro tanto grauius peccat,ſecundum illud Eccleſ.14. Qui ſibi nequam eſt, cui bonus erit? Ex parte vero proximi tanto grauius peccatur, quanto peccatum plures tangit. Et ideo peccatum quod fit in perſonam publicam, puta regem, vel principem, qui gerit perſonam totius multitudinis, eſt grauius quam peccatuum quod committitur contra vnam perſonam priuatam. Vnde ſpecialiter dicitur Exod.22. Principi populi tui non maledices.

art.3.huius quæſt.

Et

Et ſimiliter iniuria, quæ fit alicui famoſæ perſonæ, videtur eſſe grauior ex hoc, quod in ſcandalum, & in tribulationem plurimorum redundat.

Ad primum ergo dicendum, quod ille, qui infert iniuriam virtuoſo, quantum eſt in ſe, turbat eum & interius & exterius. Sed quod iſte interius non turbetur, contingit ex eius bonitate, quæ non diminuit peccatum iniuriantis.

Ad ſecundum dicendum, quod nocumentum quod quis ſibiipſi infert in his, quæ ſubſunt dominio propriæ voluntatis, ſicut in rebus poſſeſsis: habet minus de peccato, quam ſi alteri inferatur, quia propria voluntate hoc agit. Sed in his, quæ non ſubduntur dominio voluntatis (ſicut ſunt naturalia & ſpiritualia bona) eſt grauius peccatum, nocumentum ſibiipſi inferre: grauius enim peccat qui occidit ſeipſum, quam qui occidit alterum. Sed quia res propinquorum noſtrorum non ſubduntur voluntatis noſtræ dominio, non procedit ratio, quantum ad nocumenta rebus illorum illata, quod circa ea minus peccetur, niſi forte velint vel ratum habeant.

Ad tertium dicendum, quod non eſt acceptio perſonarum, ſi Deus grauius punit peccantem contra excellentiores perſonas: hoc enim fit propter hoc, quod hoc redundat in plurium nocumentum.

396 **Art. 10.** *Vtrum magnitudo perſonæ peccantis aggrauet peccatum?*

Inf. q. 89. AD decimum ſic proceditur. Videtur, quod magni-
a. 3. & 5. tudo perſonæ peccantis non aggrauet peccatum.
cor. & q. Homo enim maximè redditur magnus ex hoc, quod
102. a. 3. Deo adhæret: ſecundum illud Eccleſ. 25. Quam ma-
ad 20. Et gnus eſt qui inuenit ſapientiam & ſcientiam: ſed non
2. 2. q. eſt ſuper timentem Dominum. Sed quanto aliquis
100. a. 1. magis Deo adhæret, tanto minus imputatur ei aliquid
ad 7. Et ad peccatum. Dicitur enim 2. Paral. 30. Dominus bo-
mal. q. 7. nus propitiabitur cunctis qui in toto corde requirunt
a. 10. ad Dominum Deum patrum ſuorum: & non imputabi-
5. Et Pſ. tur eis, quod minus ſanctificati ſunt. Ergo peccatum
34. co. 4. non aggrauatur ex magnitudine perſonæ peccantis.

¶ 2. Præterea, Non eſt perſonarum acceptio apud Deum, vt dicitur Rom. 2. Ergo non magis punit pro vno & eodem peccato vnum, quam alium. Non ergo aggrauatur peccatum ex magnitudine perſonæ peccantis.

¶ 3. Præterea, Nullus debet ex bono incommodum reportare: reportaret autem, ſi id quod agit, magis ei imputaretur ad culpam. Ergo propter magnitudinem perſonæ peccantis non aggrauatur peccatum.

SED

Digitized by Google

SED contra eſt, quod Iſid. dicit in 2. de ſummo bono *. Tanto maius cognoſcitur peccatum eſſe, quanto maior, qui peccat, habetur. * *lib. 2. de ſum. bono c. 19. in fin.*

RESPONDEO dicendum, quod duplex eſt peccatum. Quoddam enim ex ſurreptione proueniens propter infirmitatem humanæ naturæ: & tale peccatum minus imputatur ei qui eſt maior in virtute, eo quod minus negligit huiuſmodi peccata reprimere: quæ tamen omnino ſubterfugere infirmitas humana non ſinit. Alia vero peccata ſunt ex deliberatione procedentia: & iſta peccata tanto magis alicui imputantur, quanto maior eſt. Et hoc poteſt eſſe propter quatuor. Primo quidem, quia facilius poſſunt reſiſtere peccato maiores, puta qui excedunt in ſcientia & virtute: vnde Dominus dicit Luc. 12. quod ſeruus ſciens voluntatem domini ſui, & non faciens, plagis vapulabit multis. Secundo propter ingratitudinem, quia omne bonum, quo aliquis magnificatur, eſt Dei beneficium, cui homo fit ingratus peccando: & quantum ad hoc quælibet maioritas etiam in temporalibus bonis peccatum aggrauat: ſecundum illud Sap. 6 Potentes potenter tormenta patientur. Tertio propter ſpecialem repugnantiam actus peccati ad magnitudinem perſonæ. Sicut ſi princeps iuſtitiam violet, qui ponitur iuſtitiæ cuſtos: & ſi ſacerdos fornicetur, qui caſtitatem vouit. Quarto propter exemplum, ſiue ſcandalum: quia vt Greg. dicit * in paſtorali, in exemplum culpa vehementer extenditur, quando pro reuerentia gradus peccator honoratur. Ad plurium etiam notitiam perueniunt peccata magnorum, & magis homines ea indigne ferunt. *Par. 1. c. 2. à med*

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa loquitur de his, quæ per ſurreptionem infirmitatis humanæ negligenter aguntur.

Ad ſecundum dicendum, quod Deus non accipit perſonas, ſi maiores plus punit: quia ipſorum maioritas facit ad grauitatem peccati, vt dictum eſt *.

Ad tertium dicendum, quod homo magnus non reportat incommodum ex bono, quod habet, ſed ex malo vſu illius. *In corp. art.*

QVAESTIO LXXIV.

De ſubiecto peccatorum, in decem articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de ſubiecto vitiorum, ſiue peccatorum.

ET CIRCA hoc quæruntur decem.

¶ Primo,

Digitized by Google

¶ Primo, vtrum voluntas poſsit eſſe ſubiectum peccati?

¶ Secundo, vtrum voluntas ſola ſit peccati ſubiectum?

¶ Tertio, vtrum ſenſualitas poſsit eſſe ſubiectum peccati?

¶ Quarto, vtrum poſsit eſſe ſubiectum peccati mortalis?

¶ Quinto, vtrum ratio poſsit eſſe ſubiectum peccati?

¶ Sexto, vtrum delectatio moroſa, vel non moroſa ſit in ratione inferiori, ſicut in ſubiecto?

¶ Septimo, vtrum peccatum conſenſus in actum ſit in ſuperiori ratione, ſicut in ſubiecto?

¶ Octauo, vtrum ratio inferior poſsit eſſe ſubiectum peccati mortalis?

¶ Nono, vtrum ratio ſuperior poſsit eſſe ſubiectum peccati venialis?

¶ Decimo, vtrum in ratione ſuperiori poſsit eſſe peccatum veniale circa proprium obiectum?

397 Art. I. *Utrum voluntas ſit ſubiectum peccati?*

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod voluntas non poſsit eſſe ſubiectum peccati. Dicit enim Dionyſ. in 4. cap. de diu. nom. * quod malum eſt præter voluntatem & intentionem. Sed peccatum habet rationem mali. Ergo peccatum non poteſt eſſe in voluntate.

¶ 2. Præterea, Voluntas eſt boni vel apparentis boni. Ex hoc autem quod voluntas vult bonum, non peccat: hoc autem quod vult apparens bonum quod non eſt vere bonum, magis pertinere videtur ad defectum virtutis apprehenſiuæ, quam ad defectum voluntatis. Ergo peccatum nullo modo eſt in voluntate.

¶ 3. Præterea, Non poteſt eſſe idem ſubiectum peccati, & cauſa efficiens: quia cauſa efficiens & materialis non incidunt in idem, vt dicitur in ſecundo Phyſicorum †. Sed voluntas eſt cauſa efficiens peccati: Prima enim cauſa peccandi eſt voluntas, vt Aug. dicit * in lib. de duabus animabus. Ergo non eſt ſubiectum peccati.

SED contra eſt, quod Auguſt. dicit † in lib. Retractationum, quod voluntas eſt qua peccatur, & rectè viuitur.

RESPONDEO dicendum, quod peccatum quidam actus eſt, ſicut ſupra dictum eſt *. Actuum autem quidam tranſeunt in exteriorem materiam, vt vrere & ſecare: & huiuſmodi actus habent pro materia

*4. q. 18. q. 1. ar. 2. q. 1. ad 2. & 3. contra g. 109. fi. & mal. q. 7. a. 1. ad 16. Et Matt. 15. lo. 4. & 5. * c. 4. p. 4. al. quantulū ante fin. Aug. lib. 3. de lib. arb. c. 17. tr. 1. † l. 2 phy. tex. 70. * c. 10. & 11. to. 6. † li. 1. Retract. c. 9. circa medium, t. * q. 71. ar. 1. & 6.*

materia & ſubiecto id, in quod tranſit actio, ſicut Philoſophus dicit in tertio Phyſicorum *, quod motus eſt actus mobilis à mouente. Quidam vero actus ſunt non tranſeuntes in exteriorem materiam, ſed manentes in agente: ſicut appetere & cognoſcere: & tales actus ſunt omnes actus morales, ſiue ſint actus virtutum, ſiue peccatorum. Vnde oportet, quod proprium ſubiectum actus peccati ſit potentia, quæ eſt principium actus. Cum autem proprium ſit actuum moralium, quod ſint voluntarij (vt ſupra habitum eſt †) ſequitur quod voluntas, quæ eſt principium actuum voluntariorum ſiue bonorum, ſiue malorum, quæ ſunt peccata, ſit principium peccatorum: & ideo ſequitur quod peccatum ſit in voluntate ſicut in ſubiecto.

li. 3. Phy. text. 18. tom. 2.

† q. 1. art. 1. & q. 18. art. 6.

Ad primum ergo dicendum, quod malum dicitur eſſe præter voluntatem, quia voluntas non tendit in ipſum ſub ratione mali: ſed quia aliquod malum eſt apparens bonum, ideo voluntas aliquando appetit aliquod malum: & ſecundum hoc peccatum eſt in voluntate.

Ad ſecundum dicendum, quod ſi defectus apprehenſiuæ virtutis nullo modo ſubiaceret voluntati, non eſſet peccatum nec in voluntate nec in apprehenſiua virtute: ſicut patet in his qui habent ignorantiam inuincibilem. Et ideo relinquitur, quod etiam defectus apprehenſiuæ virtutis ſubiacens voluntati deputetur in peccatum.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit in cauſis efficientibus, quarum actiones tranſeunt in materiam exteriorem, & quæ non mouent ſe, ſed alia: cuius contrarium eſt in voluntate. Vnde ratio non ſequitur. 398

Inf. a. 3. cor & q. 43. art. 1. cor. Et 2. diſ. 44. in expoſ. lit. ad 2. Et mal. q 2. a. 2. & 3.

Art. 2. *Vtrum ſola voluntas ſit ſubiectum peccati?*

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod ſola voluntas ſit ſubiectum peccati. Dicit enim Auguſtinus in lib. de duabus animabus *, quod non niſi voluntate peccatur. Sed peccatum eſt ſicut in ſubiecto in potentia qua peccatur. Ergo ſola voluntas eſt ſubiectum peccati.

** c. 10. à med. to. 6.*

¶ 2. Præterea, Peccatum eſt quoddam malum contra rationem. Sed bonum & malum ad rationem pertinens eſt obiectum ſolius voluntatis. Ergo ſola voluntas eſt ſubiectum peccati.

¶ 3. Præterea, Omne peccatum eſt actus voluntarius: quia, vt dicit Auguſt. in lib. de lib. arb. † Peccatum adeo eſt voluntarium, quod ſi non ſit voluntarium, non eſt peccatum. Sed actus aliarum virium

† lib. 3. de lib. arb. c. 17. & 18. to. 1. & de ver. reli. c. 14. & 1. retract. c. 9. tom. 1.

non

non ſunt voluntarij, niſi in quantum illæ vires moueantur à voluntate. Hoc autem non ſufficit ad hoc, quod ſint ſubiectum peccati, quia ſecundum hoc etiam membra exteriora, quæ mouentur à voluntate, eſſent ſubiectum peccati: quod patet eſſe falſum. Ergo ſola voluntas eſt ſubiectum peccati.

SED contra, Peccatum virtuti contrariatur: contraria autem ſunt circa idem. Sed aliæ etiam vires animæ præter voluntatem ſunt ſubiecta virtutum, vt
q 56. ſupra dictum eſt *. Ergo non ſola voluntas eſt ſubiectum peccati.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ex præ-
art. prec. dictis patet †, omne quod eſt principium voluntarij actus, eſt ſubiectum peccati: actus autem voluntarij dicuntur non ſolum illi, qui eliciuntur à voluntate, ſed etiam illi, qui à voluntate imperantur, vt ſupra
q. 5. ar. 4. dictum eſt *, cum de voluntario ageretur. Vnde non ſolum voluntas poteſt eſſe ſubiectum peccati, ſed omnes illæ potentiæ quæ poſſunt moueri ad ſuos actus, vel ab eis reprimi per voluntatem: & eædem etiam potentiæ ſunt ſubiecta habituum moralium bonorum vel malorum, quia eiuſdem eſt actus & habitus.

Ad primum ergo dicendum, quod non peccatur niſi voluntate, ſicut primo mouente: aliis autem potentiis peccatur, ſicut ab ea motis.

Ad ſecundum dicendum, quod bonum & malum pertinent ad voluntatem, ſicut per ſe obiecta ipſius. Sed aliæ potentiæ habent aliquod determinatum bonum & malum, ratione cuius poteſt in eis eſſe & virtus & vitium & peccatum, ſecundum quod participant voluntate & ratione.

Ad tertium dicendum, quod membra corporis non ſunt principia actuum, ſed ſolum organa. Vnde & comparantur ad animam mouentem, ſicut ſeruus, qui agitur & non agit. Potentiæ autem appetitiuæ interiores comparantur ad rationem quaſi liberæ, quia
* lib. 1. agunt quodammodo & aguntur, vt patet per id quod
Pol c. 3. a dicitur 1. Politicor. * Et præterea actus exteriorum
med to. 5. membrorum ſunt actiones in exteriorem materiam
399 tranſeuntes, ſicut patet de percuſsione in peccato homicidij: & propter hoc non eſt ſimilis ratio.

2. d. 24. q. 3. a. 2. & d. 31. q. 2. a. 1. ad 4. & ver. q. 15. art. 5. & mal. q. 7. ar. 6.

Art. 3. *Vtrum in ſenſualitate poſsit eſſe peccatum?*

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod in ſenſualitate non poſsit eſſe peccatum. Peccatum enim eſt proprium homini, qui ex ſuis actibus laudatur vel vituperatur. Sed ſenſualitas eſt communis nobis & brutis. Ergo in ſenſualitate non poteſt eſſe peccatum.

¶ 2. Præ

Digitized by Google

¶ 2. Præterea, Nullus peccat in eo quod vitare non poteſt, ſicut Auguſt. * dicit in lib. de lib. arbit. Sed homo non poteſt vitare quin actus ſenſualitatis ſit inordinatus. Eſt enim ſenſualitas perpetuæ corruptionis quamdiu in hac mortali vita viuimus. Vnde per ſerpentem ſignificatur, vt Auguſt. dicit 12. de Trinit.† Ergo inordinatio motus ſenſualitatis non eſt peccatum.

lib. 3. c. 18. paulo poſt prin. tom. 1.

† lib. 12. de Trin. c. 12. & 13. to. 3.

¶ 3. Præterea, Illud quod homo ipſe non facit, non imputatur ei ad peccatum. Sed hoc ſolum videmur nos ipſi facere, quod cum deliberatione rationis facimus, vt Philoſoph. dicit in 9. Ethic. * Ergo motus ſenſualitatis qui eſt ſine deliberatione rationis, non imputatur homini ad peccatum.

lib. 9. c. 8. circ. med. tom. 5.

SED contra eſt, quod dicitur Rom. 7. Non enim quod volo bonum, hoc ago; ſed quod odi malum, illud facio. Quod exponit Auguſt. * de malo concupiſcentiæ, quod conſtat eſſe motum quemdam ſenſualitatis. Ergo in ſenſualitate eſt aliquod peccatum.

l. 3. cōtra Iulianũ, c. 26. to. 7. & de verbis Apoſt. ſerm. 12.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra dictum eſt *, peccatum poteſt inueniri in qualibet potentia, cuius actus poteſt eſſe voluntarius & inordinatus, in quo conſiſtit ratio peccati. Manifeſtum eſt autem, quod actus ſenſualitatis poteſt eſſe voluntarius, in quantum ſenſualitas, id eſt appetitus ſenſitiuus, nata eſt à voluntate moueri. Vnde relinquitur quod in ſenſualitate poſsit eſſe peccatum.

** a. 1. & 2.*

Ad primum ergo dicendum, quod aliquæ vires ſenſitiuæ partis, etſi ſint communes nobis & brutis, tamen in nobis habent aliquam excellentiam ex hoc, quod rationi iunguntur, ſicut nos præ aliis animalibus habemus in parte ſenſitiua cogitatiuam & reminiſcentiam, vt in 1. dictum eſt *. Et per hunc modum etiam appetitus ſenſitiuus in nobis præ aliis animalibus habet quandam excellentiam, ſcilicet quod natus eſt obedire rationi: & quantum ad hoc poteſt eſſe principium actus voluntarij, & per conſequens ſubiectum peccati.

p. p. q. 78. art. 4.

Ad ſecundum dicendum, quod perpetua corruptio ſenſualitatis eſt intelligenda, quantum ad fomitem, qui numquam totaliter tollitur in hac vita: tranſit enim peccatum originale reatu, & remanet actu. Sed talis corruptio fomitis non impedit quin homo rationabili voluntate poſsit reprimere ſingulos motus inordinatos ſenſualitatis, ſi præſentiat, puta diuertendo cogitationem ad alia. Sed dum homo cogitationem ad aliud diuertit, poteſt etiam circa illud aliquis inordinatus motus inſurgere: ſicut cum aliquis transfert

fert cogitationem ſuam à delectationibus carnis, volens concupiſcentiæ motus vitare, ad ſpeculationem ſcientiæ: inſurgit quandoque aliquis motus inanis gloriæ impræmeditatus. Et ideo non poteſt homo vitare omnes huiuſmodi motus propter corruptionem prædictam. Sed hoc ſolum ſufficit ad rationem peccati voluntarij, quod poſsit vitare ſingulos.

Ad tertium dicendum, quod illud, quod homo facit ſine deliberatione rationis, non perfectè ipſe facit: quia nihil operatur ibi id quod eſt principale in homine. Vnde non eſt perfectè actus humanus, & per conſequens non poteſt eſſe perfectè actus virtutis vel peccati: ſed aliquid imperfectum in genere horum. Vnde talis motus ſenſualitatis rationem præueniens eſt peccatum veniale, quod eſt quiddam imperfectum in genere peccati.

400

Art. 4. *Vtrum in ſenſualitate poſſit eſſe peccatum mortale?*

ſupr. q. a. 3. ad 3 & inf. q. 89. art. 5. cor. & 2. d 24. q 3. a 2. ad 3. & 6. q. 25. ar. .. & Mal. q. 7. ar. 6. & quol 4. a. 22. co.

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod in ſenſualitate poſsit eſſe peccatum mortale. Actus enim ex obiecto cognoſcitur. Sed circa obiecta ſenſualitatis contingit peccare mortaliter: ſicut circa delectabilia carnis. Ergo actus ſenſualitatis poteſt eſſe peccatum mortale, & ita in ſenſualitate peccatum mortale inuenitur.

**li. 3. Eth. cap. 10. in prin. to. 5*

¶ 2. Præterea, Peccatum mortale contrariatur virtuti. Sed virtus poteſt eſſe in ſenſualitate: temperantia enim, & fortitudo ſunt virtutes irrationabilium partium, vt * Philoſ. dicit in 3. Ethicorum. Ergo in ſenſualitate poteſt eſſe peccatum mortale, cum contraria ſint nata fieri circa idem.

† art. 3. ad 3.

¶ 3. Præterea, Veniale peccatum eſt diſpoſitio ad mortale. Sed diſpoſitio, & habitus ſunt in eodem. Cum igitur veniale peccatum ſit in ſenſualitate, vt † dictum eſt, etiam mortale peccatum eſſe poterit in eadem.

**li. 1. retra. c. 13. & 15. aliquantulũ à princ. tom. 1.*

SED contra eſt, quod * Auguſt. dicit in libro retractationum, & habetur in gloſſ. Rom. 7. Inordinatus concupiſcentiæ motus qui eſt peccatum ſenſualitatis, poteſt etiam eſſe in his, qui ſunt in gratia: in quibus tamen peccatum mortale non inuenitur. Ergo inordinatus motus ſenſualitatis non eſt peccatum mortale.

**q. 72. a. 5.*

RESPONDEO dicendum, quod ſicut inordinatio corrumpens principium vitæ corporalis, cauſat corporalem mortem: ita etiam inordinatio corrumpens principium ſpiritualis vitæ, quod eſt finis vltimus, cauſat mortem ſpiritualem peccati mortalis, vt ſupra * dictum eſt. Ordinare autem aliquid in finem, non eſt ſenſualitatis, ſed ſolum rationis: inordinatio autem

autem à fine non eſt niſi eius, cuius eſt ordinare in finem. Vnde peccatum mortale non poteſt eſſe in ſenſualitate, ſed ſolum in ratione.

Ad primum ergo dicendum, quod actus ſenſualitatis poteſt concurrere ad peccatum mortale. Sed tamen actus peccati mortalis non habet, quod ſit peccatum mortale ex eo, quod eſt ſenſualitatis: ſed ex eo, quod eſt rationis, cuius eſt ordinare in finem. Et ideo peccatum mortale non attribuitur ſenſualitati, ſed rationi.

Ad ſecundum dicendum, quod actus virtutis non perficitur per id quod eſt ſenſualitatis tantum; ſed magis per id quod eſt rationis, & voluntatis, cuius eſt eligere: nam actus virtutis moralis non eſt ſine electione. Vnde ſemper cum actu virtutis moralis, quæ perficit vim appetitiuam, eſt etiam actus prudentiæ, quæ perficit vim rationalem; & idem eſt etiam de peccato mortali, ſicut * dictum eſt. *ad 1. argum. præcedens.*

Ad tertium dicendum, quod diſpoſitio tripliciter ſe habet ad id, ad quod diſponit. Quandoque enim eſt idem, & in eodem: ſicut ſcientia inchoata dicitur eſſe diſpoſitio ad ſcientiam perfectam. Quandoque autem eſt in eodem, ſed non idem: ſicut calor eſt diſpoſitio ad formam ignis. Quandoque vero nec idem, nec in eodem: ſicut in his, quæ habent ordinem adinuicem, vt ex vno perueniatur in aliud: ſicut bonitas imaginationis eſt diſpoſitio ad ſcientiam, quæ eſt in intellectu. Et hoc modo veniale peccatum, quod eſt in ſenſualitate, poteſt eſſe diſpoſitio ad peccatum mortale, quod eſt in ratione.

Art. 5. *Vtrum peccatum poſſit eſſe in ratione?* *4 c I inf. a. 6. cor. et 2. d. 24. q. 3. et ver. q. 17. art. 2. cor.*

AD quintum ſic proceditur. Videtur, quod peccatum non poſſit eſſe in ratione. Cuiuſlibet enim potentiæ peccatum eſt aliquis defectus ipſius. Sed defectus rationis non eſt peccatum, ſed magis excuſat peccatum: excuſatur enim aliquis à peccato propter ignorantiam. Ergo in ratione non poteſt eſſe peccatum.

¶ 2. Præterea, Primum ſubiectum peccati eſt voluntas, vt dictum eſt *. Sed ratio præcedit voluntatem, cum ſit directiua ipſius. Ergo peccatum eſſe non poteſt in ratione. *a. 1. et 2.*

¶ 3. Præterea, Non poteſt eſſe peccatum, niſi circa ea, quæ ſunt in nobis. Sed perfectio, & defectus rationis non eſt eorum, quæ ſunt in nobis: quidam enim ſunt naturaliter ratione deficientes, vel ratione ſolertes. Ergo in ratione non eſt peccatum. *lib 12. c. 12. to. 3.*

SED contra eſt, quod Auguſtin. * dicit in libro

12. de

Digitized by Google

12. de Trinit. quod peccatum eſt in ratione inferiori, & in ratione ſuperiori.

RESPONDEO dicendum, quod peccatum cuiuſlibet potentiæ conſiſtit in actu ipſius, ſicut ex dictis * patet. Habet autem ratio duplicem actum. Vnum quidem ſecundum ſe in comparatione ad proprium obiectum, quod eſt cognoſcere aliquod verum. Alius autem actus rationis eſt, in quantum eſt directiua aliarum virium. Vtroque igitur modo contingit eſſe peccatum in ratione. Et primo quidem in quantum errat in cognitione veri: quod quidem tunc imputatur ei ad peccatum, quando habet ignorantiam, vel errorem circa id quod poteſt, & debet ſcire. Secundo quando inordinatos actus inferiorum virium vel imperat, vel etiam poſt deliberationem non coercet.

art. 1. 2. & 3.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de defectu rationis, qui pertinet ad actum proprium reſpectu proprij obiecti: & hoc quando eſt defectus cognitionis eius, quod quis non poteſt ſcire. Tunc enim talis defectus rationis non eſt peccatum, ſed excuſat à peccato: ſicut patet in his, quæ per furioſos cõmittuntur. Si vero ſit defectus rationis circa id, quod homo poteſt, & debet ſcire; non omnino homo excuſatur à peccato: ſed ipſe defectus imputatur ei ad peccatum. Defectus autem qui eſt ſolum in dirigendo alias vires, ſemper imputatur ei ad peccatum: quia huic defectui occurrere poteſt per proprium actum.

q. 17. a. 1. Ad ſecundum dicendum, quod ſicut ſupra dictũ eſt *, cum de actibus voluntatis, & rationis ageretur, voluntas quodammodo mouet, & præcedit rationem, & ratio quodammodo voluntatem. Vnde & motus voluntatis dici poteſt rationalis, & actus rationis poteſt dici voluntarius. Et ſecundum hoc in ratione inuenitur peccatum, vel provt eſt defectus eius voluntarius, vel provt actus rationis eſt principium actus voluntatis.

* ad 1. argum. Ad tertium patet reſponſio ex dictis *.

402 Art. 6. *Vtrũ peccatũ moroſæ delectationis ſit in ratione?*

inf. q. 88. a. 5. ad 2 & 2. diſ 24. q 3. art. 4. & ver. q. 15 ar. 4 cor.

AD ſextum ſic proceditur. Videtur, quod peccatum moroſæ delectationis non ſit in ratione. Delectatio enim importat motum appetitiuæ virtutis, vt ſupra * dictum eſt. Sed vis appetitiua diſtinguitur à ratione, quæ eſt vis apprehenſiua. Ergo delectatio moroſa non eſt in ratione.

* q. 11. ar. 1.

¶ 2. Præterea, Ex obiectis cognoſci poteſt, ad quam potentiam actus pertineat, per quem potentia ordinatur ad obiectum. Sed delectatio quandoque eſt moroſa circa bona ſenſibilia, & non circa bona rationis. Ergo peccatum delectationis moroſæ non eſt in ratione.

¶ 3. Præ

¶ 3. Præterea, Moroſum dicitur aliquid propter diuturnitatem temporis. Sed diuturnitas temporis non eſt ratio, quod aliquis actus pertineat ad aliquam potentiam. Ergo delectatio moroſa non pertinet ad rationem.

SED contra eſt, quod Auguſt.* dicit 12. de Trinit. quod conſenſus illecebræ ſi ſola cogitatione delectationis contentus eſt, ſic habendum exiſtimo, velut cibum vetitum mulier ſola comederit: per mulierem autem intelligitur ratio inferior, ſicut ibidem ipſe exponit. Ergo peccatum moroſæ delectationis eſt in ratione. *lib. 12. c. 12. parum ante medium, t. 3.*

RESPONDEO, dicendum quod ſicut iam dictum eſt *, peccatum contingit eſſe in ratione, quandoque quidem in quantum eſt directiua humanorum actuum. Manifeſtum eſt autem quod ratio non ſolum eſt directiua exteriorum actuum, ſed etiam interiorum paſſionum: & ideo quando deficit ratio in directione interiorum paſſionum, dicitur eſſe peccatum in ratione; ſicut etiam quando deficit in directione exteriorum actuum. Deficit autem in directione paſſionum interiorum dupliciter. Vno modo, quando imperat illicitas paſſiones: ſicut quando homo ex deliberatione prouocat ſibi motum iræ, vel concupiſcentiæ. Alio modo, quando non reprimit illicitum Paſſionis motum: ſicut cum aliquis poſtquam deliberauit, quod motus paſſionis inſurgens eſt inordinatus, nihilominus circa ipſum immoratur, & ipſum non expellit: & ſecundum hoc dicitur peccatum delectationis moroſæ eſſe in ratione. *ar. 5. huius quæſ.*

Ad primum ergo dicendum, quod delectatio quidem eſt in vi appetitiua, ſicut in proximo principio. Sed in ratione eſt ſicut in primo motiuo: ſecundum hoc quod ſupra dictum eſt *, quod actiones, quæ non tranſeunt in exteriorem materiam, ſunt ſicut in ſubiecto in ſuis principiis. *ar. 1. huius quæſ.*

Ad ſecundum dicendum, quod ratio actum proprium illicitum habet circa proprium obiectum, ſed directionem habet circa omnia obiecta inferiorum virium, quæ per rationem dirigi poſſunt: & ſecundum hoc etiam delectatio circa ſenſibilia obiecta pertinet ad rationem.

Ad tertium dicendum, quod delectatio dicitur moroſa, non ex mora temporis; ſed ex eo, quod ratio deliberans circa eam immoratur: nec tamen eam repellit, tenens, & voluens libenter, quæ ſtatim vt attigerunt animum, reſpui debuerunt, vt Auguſt. * dicit 12. de Trinit. *c. 12 parum à med. t. 3.*

Art.

4e3

Art. 7. *Vtrum peccatum conſenſus in actum ſit in ratione ſuperiori?*

Sup. q. 15. art. 4. & infr. præſenti q. a. 8. ad 1. & 2. diſ. 24. q. 3. a. 1. et 4. & ver. q. 1. a. 3. & 5. & Ma. q. 15. a. 2. ad 9

AD ſeptimum ſic proceditur. Videtur, quod peccatum conſenſus in actum non ſit in ratione ſuperiori. Conſentire enim eſt actus appetitiuæ virtutis, vt ſupra habitum eſt *. Sed ratio eſt vis apprehenſiua. Ergo peccatum conſenſus in actum non eſt in ratione ſuperiori.

¶ 2. Præterea, Ratio ſuperior intendit rationibus æternis inſpiciendis, & conſulendis, vt Auguſt. † dicit 12. de Trinitate. Sed quandoque conſentitur in actum non conſultis rationibus æternis. Non enim ſemper homo cogitat de rebus diuinis, quando conſentit in aliquem actum. Ergo peccatum conſenſus in actum, non ſemper eſt in ratione ſuperiori.

** q. 15. art. 1.*

† c. 7. in fine, to. 3.

¶ 3. Præterea, Sicut per rationes æternas poteſt homo regulare actus exteriores: ita etiam interiores delectationes, vel alias paſsiones. Sed conſenſus in delectationem abſque hoc, quod opere ſtatuatur implendum, eſt rationis inferioris, vt dicit Aug. 12. de Trinitate *. Ergo etiam conſenſus in actum peccati debet interdum attibui rationi inferiori.

** cap. 12. ante medium, t. 3.*

¶ 4. Præterea, Sicut ratio ſuperior excedit inferiorem, ita ratio excedit vim imaginatiuam. Sed quandoque procedit homo in actum per apprehenſionem virtutis imaginatiuæ abſque omni deliberatione rationis: ſicut cum aliquis ex impræmeditato mouet manum, aut pedem. Ergo etiam quandoque poteſt ratio inferior conſentire in actum peccati abſque ratione ſuperiori.

c. 12. in med. t. 3.

SED contra eſt, quod Aug. dicit 12. de Trinit. * Si in conſenſione male vtendi rebus, quæ per ſenſum corporis ſentiuntur, ita decernitur quodcumque peccatum, vt ſi poteſtas ſit, etiam corpore compleatur: intelligenda eſt mulier cibum illicitum viro dediſſe, per quem ſuperior ratio ſignificatur. Ergo ad rationem ſuperiorem pertinet conſentire in actum peccati.

RESPONDEO dicendum, quod conſenſus importat iudicium quoddam de eo, in quod conſentitur. Sicut enim ratio ſpeculatiua iudicat, & ſententiat de rebus intelligibilibus, ita ratio practica iudicat, & ſententiat de agendis. Eſt autem conſiderandum, quod in omni iudicio vltima ſententia pertinet ad ſupremum iudicatorium: ſicut videmus in ſpeculatiuis, quod vltima ſententia de aliqua propoſitione datur per reſolutionem ad prima principia; quamdiu enim remanet aliquod principium altius, adhuc per ipſum poteſt examinari id, de quo quæritur. Vnde adhuc eſt ſuſpenſum

ſum

ſum iudicium, quaſi nondum data finali ſententia. Manifeſtum eſt autem, quod actus humani regulari poſſunt ex regula rationis humanæ, quæ ſumitur ex rebus creatis, quas naturaliter homo cognoſcit: & vlterius ex regula legis diuinæ, vt ſupra dictum eſt *. q. 19. art. 4. Vnde cum regula legis diuinæ ſit ſuperior, conſequens eſt vt vltima ſententia, per quam iudicium finaliter terminatur, pertineat ad rationem ſuperiorem, quæ intendit rationibus æternis. Cum autem de pluribus occurrit iudicandum, finale iudicium eſt de eo, quod vltimo occurrit. In actibus autem humanis vltimo occurrit ipſe actus: præambulum autem eſt ipſa delectatio, quæ inducit ad actum. Et ideo ad rationem ſuperiorem proprie pertinet conſenſus in actum: ad rationem vero inferiorem, quæ habet inferius iudicium, pertinet iudicium præambulum, quod eſt de delectatione: quamuis etiam & de delectatione ſuperior ratio iudicare poſſit: quia quicquid iudicio ſubditur inferioris, ſubditur etiam iudicio ſuperioris, ſed non conuertitur.

Ad primum ergo dicendum, quod conſentire eſt actus appetitiuæ virtutis, non abſolute, ſed conſequens ad actum rationis deliberantis, & iudicantis: vt ſupra dictum eſt *. q. 15. a. 3. In hoc enim terminatur conſenſus, quia voluntas tendit in id quod eſt iam ratione iudicatum. Vnde conſenſus poteſt attribui & voluntati, & rationi.

Ad ſecundum dicendum, quod ex hoc ipſo, quod ratio ſuperior non dirigit actus humanos ſecundum legem diuinam, impediens actum peccati, dicitur ipſa conſentire, ſiue cogitet de lege æterna, ſiue non. Cum enim cogitat de lege Dei actu, eam contemnit: cum vero non cogitat, eam negligit per modum omiſſionis cuiuſdam. Vnde omnibus modis conſenſus in actum peccati procedit ex ſuperiori ratione: quia, vt Aug. dicit 12. de Trin.* loco citato in arg. ſr. med. c. 12. c. 3. Non poteſt peccatum efficaciter perpetrandum mente decerni, niſi illa mentis intentio penes quam ſumma poteſtas eſt, membra in opus mouendi, vel ab opere cohibendi malæ actioni cedat aut ſeruiat.

Ad tertium dicendum, quod ratio ſuperior per conſiderationem legis æternæ ſicut poteſt dirigere, vel cohibere actum exteriorem, ita etiam delectationem interiorem. Sed tamen antequam ad iudicium ſuperioris rationis deueniatur, ſtatim vt ſenſualitas proponit delectationem, inferior ratio per rationes temporales deliberans, quandoque huiuſmodi delectationem acceptat, & tunc conſenſus in delectationẽ

Digitized by Google

pertinet ad inferiorem rationem. Si vero etiam conſideratis rationibus æternis, homo in eodem conſenſu perſeueret: iam talis conſenſus ad ſuperiorem rationem pertinebit.

Ad quartum dicendum, quod apprehenſio virtutis imaginatiuæ eſt ſubita, & ſine deliberatione: & ideo poteſt aliquem actum cauſare, antequam ſuperior vel inferior ratio etiam habeat tempus deliberandi. Sed iudicium rationis inferioris eſt cum deliberatione, quæ indiget tempore: in quo etiam ratio ſuperior deliberare poteſt. Vnde ſi non cohibeat ab actu peccati per ſuam deliberationem, merito illi imputabitur.

464 Art. 8. *Vtrum conſenſus in delectationem ſit peccatum mortale?*

2.2.q.154 a.4.co.& q 180.a.7.et 2.d.24.q.3.a.4.& ver.q.15.a.4.et mal.q.15.art.2.ad 16.& 17.& quolib.12 art.34.

** Aug. 22. cōtra Fau.c.27 in pr.t.6 & l.1. de li.arb. c.16.t.1.*

† q.71. art 6.

** lib. 10. Ethic.c.3.4.& 5.to.5.*

AD octauum ſic proceditur. Videtur, quod conſenſus in delectationem non ſit peccatum mortale. Conſentire enim in delectationem, pertinet ad rationem inferiorem, cuius non eſt intendere rationibus æternis, vel legi diuinæ, & per conſequens nec ab eis auerti. Sed omne peccatum mortale eſt per auerſionem à lege diuina, vt patet per diffinitionem Aug. * de peccato mortali datam, quæ ſupra poſita eſt †. Ergo conſenſus in delectationem non eſt peccatum mortale.

¶ 2. Præterea, Conſentire in aliquid, non eſt malum, niſi quia illud eſt malum, in quod conſentitur. Sed propter quod vnumquodque, & illud magis, vel ſaltem non minus: non ergo illud in quod conſentitur, poteſt eſſe minus malum, quam conſenſus. Sed delectatio ſine opere non eſt peccatum mortale, ſed veniale tantum. Ergo nec conſenſus in delectationem eſt peccatum mortale.

¶ 3. Præterea, Delectationes differunt in bonitate & malitia ſecundum differentiam operationum: vt dicit Philoſophus in 10. Eth. * Sed alia operatio eſt interior cogitatio, & alia actus exterior, puta fornicationis. Ergo delectatio conſequens actum interioris cogitationis, tantum differt à delectatione fornicationis in bonitate, vel malitia, quantum differt cogitatio interior ab actu exteriori: & per conſequens etiam eodem modo differt conſentire in vtrumque. Sed cogitatio interior non eſt peccatum mortale, nec etiam conſenſus in cogitationem. Ergo per conſequens nec conſenſus in delectationem.

¶ 4. Præterea, Exterior actus fornicationis vel adulterij non eſt peccatum mortale, ratione delectationis (quæ etiam inuenitur in actu matrimoniali) ſed ratione inordinationis ipſius actus. Sed ille qui conſentit

Digitized by Google

ſentit in delectationem, non propter hoc conſentit in deordinationem actus. Ergo non videtur mortaliter peccare.

¶ 5. Præterea, Peccatum homicidij eſt grauius quam ſimplicis fornicationis. Sed conſentire in delectationem, quæ conſequitur cogitationem de homicidio, non eſt peccatum mortale. Ergo multo minus conſentire in delectationem, quæ conſequitur cogitationem de fornicatione, eſt peccatum mortale.

¶ 6. Præterea, Oratio Dominica quotidie dicitur pro remiſsione venialium, vt Auguſtin. dicit *. Sed conſenſum in delectationem Auguſt. docet eſſe abolendum per orationem Dominicam. Dicit enim in 12 de Trin. † quod hoc eſt longe minus peccatum: quam ſi opere ſtatuatur implendum: & ideo de talibus quoque cogitationibus venia petenda eſt, pectuſque percutiendum atque dicendum, Dimitte nobis debita noſtra. Ergo conſenſus in delectationem eſt peccatum veniale.

Ench. c. 71. in pri. to 3.
† *l. 12. c. 12. a medio, to. 3.*

SED contra eſt, quod Auguſt. † poſt pauca ſubdit, Totus homo damnabitur, niſi hæc, quæ ſine voluntate operandi, ſed tamen cum voluntate animum talibus oblectandi, ſolius cogitationis ſentiuntur eſſe peccata, per Mediatoris gratiam remittantur. Sed nullus damnatur niſi pro peccato mortali. Ergo conſenſus in delectationem eſt peccatum mortale.

† *l. 12. c. 12. de tri. non longe à fi. to. 3.*

RESPONDEO dicendum, quod circa hoc aliqui diuerſimode opinati ſunt. Quidam enim dixerunt quod conſenſus in delectationem non eſt peccatum mortale, ſed veniale tantum. Alij vero dixerunt quod eſt peccatum mortale: & hæc opinio eſt communior & veriſimilior.

i. Eſt enim conſiderandum, quod cum omnis delectatio conſequatur aliquam operationem, vt dicitur in 10. Ethicorum *; & iterum cum omnis delectatio habeat aliquod obiectum: delectatio quælibet poteſt comparari ad duo, ſcilicet ad operationem, quam conſequitur; & ad obiectum, in quo quis delectatur. Contingit autem, quod aliqua operatio ſit obiectum delectationis, ſicut & aliqua alia res: quia ipſa operatio poteſt accipi vt bonum & finis, in quo quis delectatus requieſcit. Et quandoque quidem ipſamet operatio, quam conſequitur delectatio, eſt obiectum delectationis: in quantum ſcilicet vis appetitiua, cuius eſt delectari, reflectitur in ipſam operationem, ſicut in quoddam bonum: puta cum aliquis cogitat & delectatur de hoc ipſo, quod cogitat, in quantum ſua cogitatio placet. Quandoque

l. 10. eth. c. 4. a medio, to. 5.

vero delectatio conſequens vnam operationem (puta cogitationem aliquam) habet pro obiecto aliam operationem quaſi rem cogitatam: & tunc talis delectatio procedit ex inclinatione appetitus, non quidem in cogitationem, ſed in operationem cogitatam. Sic igitur aliquis de fornicatione cogitans, de duobus poteſt delectari. Vno modo de ipſa cogitatione, alio modo de ipſa fornicatione cogitata. Delectatio autem de cogitatione ipſa ſequitur inclinationem affectus in cogitationem ipſam. Cogitatio autem ipſa ſecundum ſe non eſt peccatum mortale, immo quandoque eſt veniale tantum, puta cum aliquis inutiliter cogitat de ea: quandoque autem ſine peccato omnino, puta cum aliquis vtiliter de ea cogitat, ſicut cum vult de ea prædicare vel diſputare. Et ideo per conſequens affectio & delectatio quæ ſic eſt de cogitatione fornicationis, non eſt de genere peccati mortalis, ſed quandoque eſt peccatum veniale, quandoque nullum. Vnde nec conſenſus in talem delectationem eſt peccatum mortale. Et ſecundum hoc prima opinio habet veritatem. Quod autem aliquis cogitans de fornicatione delectetur de ipſo actu cogitato, hoc contingit ex hoc, quod affectio eius inclinata eſt in hunc actum. Vnde quod aliquis conſentiat in talem delectationem, hoc nihil aliud eſt, quam quod ipſe conſentiat in hoc, quod affectus ſuus ſit inclinatus in fornicationem: nullus enim delectatur niſi in eo, quod eſt conforme appetitui eius. Quod autem aliquis ex deliberatione eligat, quod affectus ſuus conformetur his, quæ ſecundum ſe ſunt peccata mortalia, eſt peccatum mortale. Vnde talis conſenſus in delectationem peccati mortalis eſt peccatum mortale, vt ſecunda opinio ponit.

Ad primum ergo dicendum, quod conſenſus in delectationem poteſt eſſe non ſolum rationis inferioris, ſed etiam ſuperioris, vt dictum eſt *: & tamen ipſa ratio inferior poteſt auerti à rationibus æternis, quia etſi non intendit eis, vt ſecundum eas regulans, quod eſt proprium ſuperioris rationis: intendit tamen eis, vt ſecundum eas regulata. Et hoc modo ab eis ſe auertens, poteſt peccare mortaliter: nam & actus inferiorum virium, & etiam exteriorum membrorum poſſunt eſſe peccata mortalia, ſecundum quod deficit ordinatio ſuperioris rationis regulantis eos ſecundum rationes æternas.

a. 7. praced.

Ad ſecundum dicendum, quod conſenſus in peccatum, quod eſt veniale ex genere, eſt veniale peccatum: & ſecundum hoc poteſt concludi, quod conſen-

ſus,

ſus in delectationem, quæ eſt de ipſa vana cogitatione fornicationis, eſt peccatum veniale: ſed delectatio quæ eſt in ipſo actu fornicationis, de genere ſuo eſt peccatum mortale. Sed quod ante conſenſum ſit veniale peccatum tantum, hoc eſt per accidens, ſcilicet propter imperfectionem actus: quæ quidem imperfectio tollitur per conſenſum deliberatum ſuperuenientem. Vnde ex hoc adducitur in ſuam naturam, vt ſit peccatum mortale.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de delectatione, quæ habet cogitationem pro obiecto.

Ad quartum dicendum, quod delectatio quæ habet actum exteriorem pro obiecto, non poteſt eſſe abſque complacentia exterioris actus ſecundum ſe, etiam ſi non ſtatuatur implendum propter prohibitionem alicuius ſuperioris: vnde actus ſit inordinatus, & per conſequens delectatio erit inordinata.

Ad quintum dicendum, quod etiam conſenſus in delectationem, quæ procedit ex complacentia actus homicidij cogitati, eſt peccatum mortale: non autem conſenſus in delectationem, quæ procedit ex complacentia cogitationis de homicidio.

Ad ſextum dicendum, quod oratio Dominica non ſolum contra peccata venialia dicenda eſt, ſed etiam contra mortalia.

Art. 9. *Vtrum in ſuperiori ratione poſſit eſſe pecca-* 405
tum veniale, ſecundum quod eſt directiua infe-
riorum virium.

AD nonum ſic proceditur. Videtur, quod in ſupe- *Inf. a. 10.*
riori ratione non poſsit eſſe peccatum veniale, ſe- *& locis*
cundum quod eſt directiua inferiorum virium, id eſt *ibidem*
ſecundum quod cõſentit in actum peccati. Dicit enim *inductis.*
Auguſt. in 12. de Trin. * quod ratio ſuperior inhæret *c. 7. à fin.*
rationibus æternis. Sed peccare mortaliter eſt per *to. 3.*
auerſionem à rationibus æternis. Ergo videtur, quod in ſuperiori ratione non poſsit eſſe peccatum, niſi peccatum mortale.

¶ 2. Præterea, Superior ratio ſe habet in vita ſpirituali tamquam principium: ſicut & cor in vita corporali. Sed infirmitates cordis ſunt mortales. Ergo peccata ſuperioris rationis ſunt mortalia.

¶ 3. Præterea, Peccatum veniale ſit mortale, ſi fiat ex contemptu. Sed hoc non videtur eſſe ſine contemptu, quod aliquis ex deliberatione peccet etiam venialiter. Cum ergo conſenſus rationis ſuperioris ſemper ſit cum deliberatione legis diuinæ: videtur, quod non poſsit eſſe ſine peccato mortali propter contemptum diuinæ legis.

Digitized by Google

SED contra, Conſenſus in actum peccati pertinet ad rationem ſuperiorem, vt ſupra dictum eſt *. Sed conſenſus in actum peccati venialis eſt peccatum veniale. Ergo in ſuperiori ratione poteſt eſſe peccatum veniale.

ar. 7. huius queſ.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut Aug. dicit in 12. de Trinit. * ratio ſuperior inhæret rationibus æternis conſpiciendis, aut conſulendis. Conſpiciendis quidem, ſecundum quod earum veritatem ſpeculatur. Conſulendis autem, ſecundum quod per rationes æternas de aliis iudicat, & ordinat: ad quod pertinet, quod deliberando per rationes æternas conſentit in aliquem actum, vel diſſentit ab eo. Contingit autem quod inordinatio actus: in quem conſentit, non contrariatur rationibus æternis: quia non eſt cum auerſione à fine vltimo, ſicut contrariatur actus peccati mortalis: ſed eſt præter eas, ſicut actus peccati venialis. Vnde quando ratio ſuperior in actum peccati venialis conſentit, non auertitur à rationibus æternis: vnde non peccat mortaliter, ſed venialiter. Et per hoc patet reſponſio Ad primum,

c.7. in fi. to.3.

Ad ſecundum dicendum, quod duplex eſt infirmitas cordis. Vna, quæ eſt in ipſa ſubſtantia cordis, & immutat naturalem complexionem ipſius: & talis infirmitas ſemper eſt mortalis. Alia eſt autem infirmitas cordis propter aliquam inordinationem, vel motus eius, vel alicuius eorum, quæ circumſtant cor: & talis infirmitas non ſemper eſt mortalis. Et ſimiliter in ratione ſuperiori ſemper eſt peccatum mortale, quando tollitur totaliter ipſa ordinatio rationis ſuperioris ad proprium obiectum, quod eſt rationis æternæ. Sed quando eſt inordinatio circa hoc, non eſt peccatum mortale, ſed veniale.

Ad tertium dicendum, quod deliberatus conſenſus in peccatum non ſemper pertinet ad contemptum legis diuinæ, ſed ſolum quando peccatum legi diuinæ contrariatur.

4c6

Art. 10. *Vtrum in ratione ſuperiori poſſit eſſe peccatum veniale ſecundum ſeipſam?*

2 q. 24. 9. 3. a. 5. et ver. q. 15. art. 5. & ma. ar. 1. ad 12. & 17. & a. 3. ad 17. & art. 5.

AD decimum ſic proceditur. Videtur, quod in ſuperiori ratione non poſsit eſſe peccatum veniale, ſecundum ſeipſam, id eſt ſecundum quod inſpicit rationes æternas. Actus enim potentiæ non inuenitur eſſe deficiens niſi per hoc, quod inordinate ſe habet circa ſuum obiectum. Sed obiectum ſuperioris rationis ſunt æternæ rationes, à quibus deordinari non eſt ſine peccato mortali. Ergo in ſuperiori

ratione

Digitized by Google

ratione non poteſt eſſe peccatum veniale ſecundum ſeipſam.

¶ 2. Præterea, Cum ratio ſi vis deliberatiua ; actus rationis ſemper eſt cum deliberatione. Sed omnis inordinatus motus in his, quæ Dei ſunt, ſi ſit cum deliberatione, eſt peccatum mortale. Ergo in ratione ſuperiori ſecundum ſe ipſam, nunquam eſt peccatum veniale.

¶ 3. Præterea, Contingit quandoque, quod peccatum ex ſurreptione, eſt peccatum veniale : peccatum autem ex deliberatione fit peccatum mortale per hoc, quod ratio deliberans recurrit ad aliquod maius bonum, contra quod homo agens grauius peccat. Sicut cum de actu delectabili inordinato ratio deliberat quod eſt contra legem Dei, grauius peccat conſentiendo, quam ſi ſolum conſideraret quod eſt contra virtutem moralem. Sed ratio ſuperior non poteſt recurrere ad aliquod altius, quam ſit ſuum obiectum Ergo ſi motus ex ſurreptione non ſit peccatum mortale, neque etiam deliberatio ſuperueniens faciet ipſum eſſe peccatum mortale : quod patet eſſe falſum. Non ergo in ratione ſuperiori ſecundum ſeipſam poteſt eſſe peccatum veniale.

SED contra, Motus ſurreptitius infidelitatis eſt peccatum veniale. Sed pertinet ad ſuperiorem rationem ſecundum ſeipſam. Ergo in ratione ſuperiori poteſt eſſe peccatum veniale ſecundum ſeipſam.

RESPONDEO dicendum, quod ratio ſuperior aliter fertur in ſuum obiectum, atque aliter in obiecta inferiorum virium, quæ per ipſam diriguntur. In obiecta enim inferiorum virium non fertur niſi in quantum de eis conſulit rationes æternas : vnde non fertur in ea niſi per modum deliberationis. Deliberatus autem conſenſus in his, quæ ex genere ſuo ſunt mortalia, eſt mortale peccatum : & ideo ratio ſuperior ſemper mortaliter peccat, ſi actus inferiorum virium in quos conſentit, ſint peccata mortalia. Sed circa proprium obiectum habet duos actus, ſcilicet ſimplicem intuitum, & deliberationem, ſecundum quod etiam de proprio obiecto cõſulit rationes æternas. Secundum autem ſimplicem intuitum poteſt aliquem inordinatum motum habere circa diuina, puta cum quis patitur ſubitum infidelitatis motum. Et quamuis infidelitas ſecundum ſuum genus ſit peccatum mortale, tamen ſubitus motus infidelitatis eſt peccatum veniale: quia peccatum mortale non eſt niſi contra legem Dei. Poteſt autem aliquod horum, quæ pertinent ad fidem ſubito rationi occurrere,

ſub quadam alia ratione, antequam ſuper hoc conſulatur, vel conſuli poſsit ratio æterna, id eſt lex Dei: puta cum quis reſurrectionem mortuorum ſubito apprehendit vt impoſsibilem ſecundum naturam; & ſimul apprehendendo remittitur, antequam tempus habeat deliberandi, quod hoc eſt nobis traditum vt credendum ſecundum legem diuinam. Si vero poſt hanc deliberationem motus infidelitatis maneat, eſt peccatum mortale. Et ideo circa proprium obiectum, etſi ſit peccatum mortale ex genere, poteſt ratio ſuperior peccare venialiter in ſubitis motibus, vel etiam mortaliter per deliberatum conſenſum. In his autem, quæ pertinent ad inferiores vires, ſemper peccat mortaliter in his, quæ ſunt peccata mortalia ex ſuo genere, non autem in his, quæ ſecundum ſuum genus ſunt venialia peccata.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum, quod eſt contra rationes æternas, etſi ſit peccatum mortale ex genere, poteſt tamen eſſe peccatum veniale propter imperfectionem actus ſubiti, vt dictum eſt *. *in corp. art.*

Ad ſecundum dicendum, quod in operatiuis ad rationem ad quam pertinet deliberatio, pertinet etiam ſimplex intuitus eorum, ex quibus deliberatio procedit: ſicut etiam in ſpeculatiuis ad rationem pertinet & ſyllogizare & propoſitiones formare: & ideo etiam ratio poteſt habere ſubitum motum.

Ad tertium dicendum, quod vna & eadem res poteſt diuerſas conſiderationes habere, quarum vna eſt altera altior. Sicut Deum eſſe, poteſt conſiderari vel in quantum eſt cognoſcibile ratione humana, vel in quantum creditur reuelatione diuina, quæ eſt conſideratio altior: & ideo quamuis obiectum rationis ſuperioris ſit quiddam ſecundum naturam rei altiſsimum: tamen poteſt etiam reduci in quandam altiorem conſiderationem: & hac ratione, quod in motu ſubito non erat peccatum mortale, per deliberationem reducentem in altiorem conſiderationem fit peccatum mortale, ſicut ſupra expoſitum eſt *. *in eo. ar.*

QVAESTIO LXXV.

De cauſis peccatorum in generali, in quatuor articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de cauſis peccatorum.

Et primo in generali. Secundo, in ſpeciali.

CIRCA primum quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum peccatum habeat cauſam?

¶ Secundo, vtrum habeat cauſam interiorem?

¶ Tertio,

Digitized by Google

¶ Tertio, vtrum habeat cauſam exteriorem?
¶ Quarto, vtrum peccatum ſit cauſa peccati?

Art. I. *Vtrum peccatum habeat cauſam?* 407

Ad primum ſic proceditur. Videtur, quod peccatum non habeat cauſam. Peccatum enim habet rationem mali, vt dictum eſt *. Sed malum non habet cauſam vt Dionyſ. dicit 4. cap. † de diuin. nom. Ergo peccatum non habet cauſam.

inf. ar. 2. & 4. cor. & ad 1. et q. 77. ar. 4. cor. Et 2. d. 36 art. 1. co.
*q. 71. a. 6
† c. 4. p. 4. ante fin.*

¶ 2. Præterea Cauſa eſt, ad quam de neceſsitate ſequitur aliud. Sed quod eſt ex neceſsitate, non videtur eſſe peccatum, eo quod omne peccatum eſt voluntarium. Ergo peccatum non habet cauſam.

¶ 3. Præterea, Si peccatum habet cauſam, aut habet pro cauſa bonum, aut malum. Non autem bonum, quia bonum, non facit niſi bonum: non enim poteſt arbor bona fructus malos facere, vt dicitur Mat. 7. Similiter autem nec malum poteſt eſſe cauſa peccati, quia malum pœnæ ſequitur ad peccatum; malum autem culpæ eſt idem quod peccatum. Peccatum igitur non habet cauſam.

SED contra, Omne quod fit, habet cauſam: quia vt dicitur Iob. 5. Nihil in terra ſine cauſa fit. Sed peccatum fit; eſt enim dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei. Ergo peccatum habet cauſam.

RESPONDEO dicendum, quod peccatum eſt quidam actus inordinatus. Ex parte igitur actus poteſt habere per ſe cauſam, ſicut & quilibet alius actus: ex parte autem inordinationis habet cauſam eo modo quo negatio vel priuatio poteſt habere cauſam. Negationis autem alicuius poteſt duplex cauſa aſsignari. Primo quidem defectus cauſæ affirmationis, id eſt, ipſius cauſæ negatio eſt cauſa negationis ſecundum ſeipſam: ad remotionem enim cauſæ ſequitur remotio effectus: ſicut obſcuritatis cauſa eſt abſentia ſolis. Alio modo cauſa affirmationis ad quam ſequitur negatio, eſt per accidens cauſa negationis conſequentis: ſicut ignis cauſando calorem ex principali intentione, conſequenter cauſat priuationem frigiditatis: quorum primum poteſt ſufficere ad ſimplicem negationem. Sed cum inordinatio peccati & quodlibet malum non ſit ſimplex negatio, ſed priuatio eius; quod aliquid natum eſt, & debet habere: neceſſe eſt, quod talis inordinatio habeat cauſam agentem per accidens. Quod enim natum eſt ineſſe & debet, nunquam abeſſet niſi propter cauſam aliquam impedientem. Et ſecundum hoc conſueuit dici, quod malum, quod in quadam priuatione conſiſtit, habet cauſam deficientem, vel agentē per accidens; omnis autem cauſa per accidens

Digitized by Google

reducitur ad cauſam per ſe. Cum igitur peccatum ex parte inordinationis habeat cauſam agentem per accidens, ex parte autem actus habeat cauſam agentem per ſe: ſequitur quod inordinatio peccati conſequatur ex ipſa cauſa actus. Sic igitur voluntas carens directione regulæ rationis & legis diuinæ intendens aliquod bonum commutabile, cauſat actum quidem peccati per ſe; ſed inordinationem actus per accidens & præter intentionem: prouenit enim defectus ordinis in actu ex defectu directionis in voluntate.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum non ſolum ſignificat ipſam priuationem boni, quæ eſt inordinatio: ſed ſignificat actum ſub tali priuatione, quæ habet rationem mali. Quod quidem qualiter habeat cauſam, dictum eſt *.

in co. art. Ad ſecundum dicendum, quod ſi illa diffinitio cauſæ vniuerſaliter debeat verificari, oportet vt intelligatur de cauſa ſufficienti, & non impedita. Contingit enim aliquid eſſe cauſam ſufficientem alterius, & tamen non ex neceſſitate ſequitur effectus, propter aliquod impedimentum ſuperueniens: alioquin ſequeretur, quod omnia ex neceſſitate contingerent, vt patet in 6. Metaph. * Sic igitur etſi peccatum habeat cauſam, non tamen ſequitur, quod ſit neceſſaria: quia effectus poteſt impediri.

l. 6. Met. tex. 5. t. ...
** in co. ar.*

Ad tertium dicendum, quod ſicut dictum eſt *, voluntas ſine adhibitione regulæ rationis, vel legis diuinæ, eſt cauſa peccati. Hoc autem quod eſt, non adhibere regulam rationis, vel legis diuinæ, ſecundum ſe non habet rationem mali, nec pœnæ, nec culpæ, antequam applicetur ad actum. Vnde ſecundum hoc peccati primi non eſt cauſa malum, ſed bonum aliquod cum abſentia alicuius alterius boni.

408 Art. 2. *Vtrum peccatum habeat cauſam interiorem?*

Inf art. 3. co.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod peccatum non habeat cauſam interiorem. Id enim quod eſt interius alicui rei, ſemper adeſt ei. Si igitur peccatum habeat cauſam interiorem, ſemper homo peccaret: cum poſita cauſa ponatur effectus.

¶ 2. Præterea, Idem non eſt cauſa ſuiipſius. Sed interiores motus hominis ſunt peccatum. Ergo non ſunt cauſa peccati.

¶ 3. Præterea, Quicquid eſt intra hominem, aut eſt naturale, aut voluntarium. Sed id quod eſt naturale, non poteſt eſſe peccati cauſa, quia peccatum eſt contra naturam, vt dicit Damaſc. * quod autem eſt voluntarium, ſi ſit inordinatum, iam eſt peccatum.

** l. 2. c. 4. & 30. & lib. 4. c. 21.*

Non

Digitized by Google

Non ergo aliquid intrinſecum poteſt eſſe cauſa primi peccati.

SED contra eſt, quod Auguſt.* dicit, quod voluntas eſt cauſa peccati.

** lib. de duabus animabus, c. 10. & 11. & 1. retra. c. 9. & l. 3. de lib. arb. c. 17.*

RESPONDEO dicendum, quod ſicut iam dictum eſt*, per ſe cauſam peccati oportet accipere ex parte ipſius actus: actus autem humani poteſt accipi cauſa interior & mediata, & immediata. Immediata quidem cauſa humani actus eſt ratio & voluntas, ſecundum quam homo eſt liber arbitrio: cauſa autem remota eſt apprehenſio ſenſitiuæ partis, & etiam appetitus ſenſitiuus. Sicut enim ex iudicio rationis voluntas mouetur ad aliquid ſecundum rationem: ita etiam ex apprehenſione ſenſus, appetitus ſenſitiuus in aliquid inclinatur: quæ quidem inclinatio interdum trahit voluntatem & rationem, ſicut infra patebit*. Sic igitur duplex cauſa peccati interior poteſt aſsignari: vna proxima ex parte rationis & voluntatis: alia vero remota ex parte imaginationis, vel appetitus ſenſitiui. Sed quia ſupra dictum eſt*, quod cauſa peccati eſt aliquod bonum apparens, motiuum cum defectu debiti motiui, ſcilicet regulæ rationis, vel legis diuinæ: ipſum motiuum, quod eſt apparens bonum, pertinet ad apprehenſionem ſenſus & appetitum: ipſa autem abſentia debitæ regulæ pertinet ad rationem, quæ nata eſt huiuſmodi regulam conſiderare: ſed ipſa perfectio voluntarij actus peccati pertinet ad voluntatem, ita quod ipſe voluntatis actus præmiſsis ſuppoſitis, iam eſt quoddam peccatum.

** ar. præc.*

q. 77. a. 1.

ar. 1. huius quæſ.

Ad primum ergo dicendum, quod id quod eſt intrinſecum ſicut potentia naturalis, ſemper ineſt: id autem, quod eſt intrinſecum, ſicut actus interior appetitiuæ, vel apprehenſiuæ virtutis, non ſemper ineſt. Ipſa autem potentia voluntatis eſt cauſa peccati in potentia: ſed reducitur in actum per motus præcedentes, & ſenſitiuæ partis primo, & rationis conſequenter. Ex hoc enim quod aliquid proponitur vt appetibile ſecundum ſenſum, & appetitus ſenſitiuus inclinatur in illud, ratio interdum ceſſat à conſideratione regulæ debitæ: & ſic voluntas producit actum peccati. Quia igitur motus præcedentes non ſemper ſunt in actu, neque peccatum ſemper eſt in actu.

Ad ſecundum dicendum, quod non omnes motus interiores ſunt de ſubſtantia peccati, quod conſiſtit principaliter in actu voluntatis: ſed quidam præcedunt, & quidam conſequuntur ipſum peccatum.

Ad tertium dicendum, quod illud quod eſt cauſa peccati, ſicut potentia producens actum, eſt naturale:

rale motus etiam ſenſitiuæ partis, ex quo ſequitur peccatum, interdum eſt naturalis, ſicut cum propter appetitum cibi aliquis peccat. Sed efficitur peccatum innaturale ex hoc ipſo, quod deficit regula naturalis, quam homo ſecundum naturam ſuam debet attendere.

409 Art. 3. *Utrum peccatum habeat cauſam exteriorem?*

inf. q. 80. a. 1. et 3. & 1. q. 115. ar. 4. co. et 2. 2. q. 73. a. 3. cor. et ad 2 et q. 115. a. 2. ad 1. et 2. Et ma. q. 3. a. 3. per 1. et 4. co.

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod peccatum non habeat cauſam exteriorem peccatum. enim eſt actus voluntarius. Voluntaria autem ſunt eorum, quæ ſunt in nobis, & ita non habent exteriorem cauſam. Ergo peccatum non habet exteriorem cauſam.

¶ 2. Præterea, Sicut natura eſt principum interius, ita etiam voluntas. Sed peccatum in rebus naturalibus nunquam accidit niſi ex aliqua interiori cauſa: vtputa monſtruoſi partus proueniunt ex corruptione alicuius principij interioris. Ergo neque in moralibus poteſt contingere peccatum niſi ex interiori cauſa. Non ergo habet peccatum cauſam exteriorem.

¶ 3. Præterea, Multiplicata cauſa multiplicatur effectus. Sed quanto plura ſunt & maiora exterius inducentia ad peccandum, tanto minus id quod quis inordinate agit, ei imputatur ad peccatum. Ergo nihil exterius eſt cauſa peccati.

SED contra eſt, quod dicitur Numerorum 31. Nonne iſtæ ſunt, quæ deceperunt filios Iſrael, & præuaricari vos fecerunt in Domino ſuper peccato Phogor? Ergo aliquid exterius poteſt eſſe cauſa faciens peccare.

art. præc.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra dictum eſt *, cauſa interior peccati eſt & voluntas vt perficiens actum peccati, & ratio quantum ad carentiam debitæ regulæ, & appetitus ſenſitiuus inclinans. Sic ergo aliquid extrinſecum tripliciter poſſet eſſe cauſa peccati, vel quia moueret immediate ipſam voluntatem, vel quia moueret rationem, vel quia moueret appetitum ſenſitiuum Voluntatem autem, vt ſupra dictum eſt *, interius mouere non poteſt niſi Deus, qui non poteſt eſſe cauſa peccati, vt infra oſtendetur †. Vnde relinquitur, quod nihil exterius poteſt eſſe cauſa peccati, niſi vel in quantum mouet rationem, ſicut homo vel dæmon perſuadens peccatum, vel ſicut mouens appetitum ſenſitiuum, ſicut aliqua ſenſibilia exteriora mouent appetitum ſenſitiuum. Sed neque perſuaſio exterior in rebus agendis ex neceſſitate mouet rationem, neque etiam res exterius propoſitæ ex neceſſitate mouent appetitum

q. 9. ar. 6. & q. 1. art. 4.

† q. 79. ar. 1.

ſenſi

Digitized by Google

ſenſitiuum, niſi forte aliquo modo diſpoſitum: & tamen etiam appetitus ſenſitiuus non ex neceſsitate mouet rationem,& volũtatem. Vnde aliquid exterius poteſt eſſe aliqua cauſa mouens ad peccandum, non tamen ſufficienter ad peccandum inducens. Sed cauſa ſufficienter complens peccatum, eſt ſola voluntas.

Ad primum ergo dicendum, quod ex hoc ipſo, quod exteriora mouentia ad peccandum, non ſufficienter,& ex neceſsitate inducunt: ſequitur quod remaneat in nobis peccare, & non peccare.

Ad ſecundum dicendum, quod per hoc quod ponitur interior cauſa peccati, non excluditur exterior. Non enim id quod eſt exterius, eſt cauſa peccati, niſi mediante cauſa interiori, vt dictum eſt*.

In co. ar.

Ad tertium dicendum, quod multiplicatis exterioribus cauſis inclinantibus ad peccandum, multiplicantur actus peccati: quia plures ex illis cauſis,& pluries inclinant ad actus peccati: ſed tamen minuitur ratio culpæ, quæ conſiſtit in hoc, quod aliquid ſit voluntarium & in nobis.

Art. 4. *Vtrum peccatum ſit cauſa peccati?* 410

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod peccatum non ſit cauſa peccati. Sunt enim quatuor genera cauſarum, quorum nullum poteſt ad hoc congruere, quod peccatum ſit cauſa peccati. Finis enim habet rationem boni: quod non competit peccato, quod de ſua ratione eſt malum. Et eadem ratione nec peccatum poteſt eſſe cauſa efficiens. quia malum non eſt cauſa agens, ſed eſt infirmum, & impotens, vt Dion. dicit 4. c. de diu. nom.* Cauſa autem materialis, & formalis videntur habere ſolum locum in naturalibus corporibus, quæ ſunt compoſita ex materia, & forma. Ergo peccatum non poteſt habere cauſam materialem, & formalem.

Inf. q. 84. & 2. d. 36. a. 1. & d. 42. qu. 2. ar. 1. 2. 3. & 5. cor. Et ma. q. 8. art. 1. coro. Et Ro. 1. l. 7. co. 5. fin.

** p. 4. à med.*

¶ 2. Præterea, Agere ſibi ſimile eſt rei perfectæ: vt dicitur in 4. Meteor.* Sed peccatum de ſui ratione eſt imperfectum. Ergo peccatum non poteſt eſſe cauſa peccati.

** li. 2. de anim. tex 34. tom. 2.*

¶ 3. Præterea, Si huius peccati ſit cauſa aliud peccatum, eadem ratione & illius erit cauſa aliquod aliud peccatum. & ſic procedetur in infinitum: quod eſt inconueniens. Non ergo peccatum eſt cauſa peccati.

SED contra eſt, quod Greg. dicit ſuper Ezech.* Peccatum quod per pœnitentiam citius non deletur, peccatum eſt,& cauſa peccati.

Ho. 11 in Ezec. poſt med. & c. 13. ante med.

RESPONDEO dicendum, quod cum peccatum habeat cauſam ex parte actus, hoc modo vnum

pec

QVAESTIO LXXVI.

De cauſis peccati in ſpeciali, in quatuor articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de cauſis peccati in ſpeciali.

¶ Et primo de cauſis interioribus peccati. Secundo de exterioribus. Tertio de peccatis quæ ſunt cauſa aliorum peccatorum.

¶ Prima autem conſideratio ſecundum præmiſſa erit tripartita. Nam primo agetur de ignorantia, quæ eſt cauſa peccati ex parte rationis.

¶ Secundo, de infirmitate, ſeu paſsione, quæ eſt cauſa peccati ex parte appetitus ſenſitiui.

¶ Tertio, de malitia, quæ eſt cauſa peccati ex parte voluntatis.

CIRCA primum quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum ignorantia ſit cauſa peccati?

¶ Secundo, vtrum ignorantia ſit peccatum?

¶ Tertio, vtrum totaliter à peccato excuſet?

¶ Quarto, vtrum diminuat peccatum?

Art. I. *Vtrum ignorantia poſsit eſſe cauſa peccati?* 411

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod ignoran- *Inf. a. 5.*
tia non poſsit eſſe cauſa peccati: quia, Quod non *cor. & 2.*
eſt, nullius eſt cauſa. Sed ignorantia non eſt ens, cum *d.42.a.1.*
ſit priuatio quædam ſcientiæ. Ergo ignorantia non eſt *cor. & ad*
cauſa peccati. *3. & mal.*

¶ 2. Præterea, Cauſæ peccati ſunt accipiendæ ex *q.3.ar.3.*
parte conuerſionis, vt ex ſupradictis patet †. Sed *per tot.*
ignorantia videtur reſpicere auerſionem. Ergo non *& qu.7.*
debet poni cauſa peccati. *cor fi. &*

¶ 3. Præterea, Omne peccatum in voluntate con- *ad textũ.*
ſiſtit, vt ſupra dictum eſt *. Sed voluntas non fertur *† l.75 a.1*
niſi in aliquod cognitum: quia bonum apprehenſum **q.74.a.1*
eſt obiectum voluntatis. Ergo ignorantia non poteſt *† c.63 ar-*
eſſe cauſa peccati. *te mediũ*

SED contra eſt, quod Auguſt. dicit in libro † de *tc.7. & l.*
natura, & gratia, quod quidam per ignorantiam pec- *3. de lib.*
cant. *arb.c.18.*

RESPONDEO dicendum, quod ſecundum *tc.1.*
Philoſophum in 8. Phyſicorum *, cauſa mouens eſt ** l.8.tex.*
duplex: vna per ſe, & alia per accidens. Per ſe qui- *27. to. 2.*
dem eſt, quæ propria virtute mouet, ſicut generans
eſt cauſa mouens grauia, & leuia. Per accidens autem,
ſicut remouens prohibens, vel ſicut ipſa remotio prohibentis: & hoc modo ignorantia poteſt eſſe cauſa actus peccati: eſt enim priuatio ſcientiæ perficientis

ratio

rationem, quæ prohibet actum peccati in quantum dirigit actus humanos. Conſiderandum eſt autem, quod ratio ſecundum duplicem ſcientiam eſt humanorum actuum directiua, ſcilicet ſecundum ſcientiam vniuerſalem, & particularem: conferens enim de agendis vtitur quodam ſyllogiſmo, cuius concluſio eſt iudicium, ſeu electio, vel operatio: actiones autem in ſingularibus ſunt. Vnde concluſio ſyllogiſmi operatiui eſt ſingularis. Singularis autem propoſitio non concluditur ex vniuerſali, niſi mediante aliqua propoſitione ſingulari. Sicut homo prohibetur ab actu parricidij per hoc, quod ſcit patrem non eſſe occidendum, & per hoc, quod ſcit hunc eſſe patrem. Vtriuſque ergo ignorantia poteſt cauſare parricidij actum, ſcilicet & vniuerſalis principij, quod eſt quædam regula rationis; & ſingularis cirumſtantiæ. Vnde patet, quod non quælibet ignorantia peccantis eſt cauſa peccati: ſed illa tantum, quæ tollit ſcientiam prohibentem actum peccati. Vnde ſi voluntas alicuius eſſet ſic diſpoſita, quod non prohiberetur ab actu parricidij, etiam ſi patrem agnoſceret: ignorantia patris non eſt huic cauſa peccati, ſed concomitanter ſe habet ad peccatum: & ideo talis non peccat propter ignorantiam, ſed peccat ignorans, ſecundum Philoſ. in tertio Ethicorum*.

c.1. à medio to. 5.

Ad primum ergo dicendum, quod non ens non poteſt eſſe alicuius cauſa per ſe: poteſt tamen eſſe cauſa per accidens, ſicut remotio prohibentis.

412

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut ſcientia, quam tollit ignorantia, reſpicit peccatum ex parte conuerſionis: ita etiam ignorantia ex parte conuerſionis eſt cauſa peccati, vt remouens prohibens.

Ad tertium dicendum, quod in illud, quod eſt quantum ad omnia ignotum, non poteſt ferri voluntas. Sed ſi aliquid eſt ſecundum aliquid notum, & ſecundum aliquid ignotum, poteſt voluntas illud velle. Et hoc modo ignorantia eſt cauſa peccati: ſicut cum aliquis ſcit hunc, quem occidit, eſſe hominem: ſed neſcit eum eſſe patrem: vel cum aliquis ſcit aliquem actum eſſe delectabilem: neſcit tamen eum eſſe peccatum.

Inf. q. 84. a. 4. ad 5. & q. 10. a. 2. ad 9. & 2. 2. q. 53. art. 2. ad 2. & 2 d. 42. q. 2. ar. 2. q. 1. ad 3. & Mal. q. 3. a. 7. co. & ad 1. 7. & 11. & quol. 1. a. 19. co. 1.

Art. 2. *Vtrum ignorantia ſit peccatum?*

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod ignorantia non ſit peccatum. Peccatum enim eſt dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei, vt ſupra habitum eſt *. Sed ignorantia non importat aliquem actum, neque interiorem, neque exteriorem. Ergo ignorantia non eſt peccatum.

** qu. 71. art. 6.*

§ 2. Præ

Digitized by Google

¶ 2. Præterea, Peccatum directius opponitur gratiæ quam ſcientiæ. Sed priuatio gratiæ non eſt peccatum, ſed magis pœna quædam conſequens peccatum. Ergo ignorantia, quæ eſt priuatio ſcientiæ, non eſt peccatum.

¶ 3. Præterea, Si ignorantia eſt peccatum, hoc non eſt niſi in quantum eſt voluntaria. Sed ſi ignorantia ſit peccatum in quantum eſt voluntaria, videtur peccatum in ipſo actu voluntatis conſiſtere magis, quam in ignorantia. Ergo in ignorantia non erit peccatum ſed magis aliquid conſequens ad peccatum.

¶ 4. Præterea, Omne peccatum per pœnitentiam tollitur: nec aliquod peccatum tranſiens reatu, remanet actu, niſi ſolum originale. Ignorantia autem non tollitur per pœnitentiam, ſed adhuc remanet actu, omni reatu per pœnitentiam remoto Ergo ignorantia non eſt peccatum, niſi forte ſit originale.

¶ 5. Præterea, Si ipſa ignorantia ſit peccatum, quamdiu remaneret ignorantia in homine, tamdiu actu peccaret. Sed continue manet ignorantia in ignorante. Ergo ignorans continue peccaret: quod patet eſſe falſum, quia ſic ignorantia eſſet grauiſsimum. Non ergo ignorantia eſt peccatum.

SED contra, Nihil meretur pœnam, niſi peccatum. Sed ignorantia meretur pœnam, ſecundum illud 1. ad Cor. 14. Si quis ignorat, ignorabitur. Ergo ignorantia eſt peccatum.

RESPONDEO dicendum, quod ignorantia in hoc à neſcientia differt, quod neſcientia dicit ſimplicem ſcientiæ negationem. Vnde cuicumque deeſt aliquarum rerum ſcientia, poteſt dici neſcire illas: ſecundum quem modum Dionyſ. in angelis neſcientiam ponit 7. cap. cœl. Hierarch. * Ignorantia vero importat ſcientiæ priuationem, dum ſcilicet alicui deeſt ſcientia eorum, quæ aptus natus eſt ſcire. Horum autem quædam aliquis ſcire tenetur, illa ſcilicet ſine quorum ſcientia non poteſt debitum actum recte exercere. Vnde omnes tenentur ſcire communiter ea, quæ ſunt fidei, & vniuerſalia iuris præcepta: ſinguli autem ea, quæ ad eorum ſtatum, vel officium ſpectant. Quædam vero ſunt, quæ etſi aliquis natus eſt ſcire, non tamen ea ſcire tenetur: ſicut theoremata geometriæ, & contingentia particularia, niſi in caſu. Manifeſtum eſt autem, quod quicumque negligit habere, vel facere id quod tenetur habere vel facere, peccat peccata omiſsionis. Vnde propter negligentiam ignorantia eorum, quæ aliquis ſcire tenetur, eſt peccatum. Non autem imputatur homini ad negli-

à med. & c. 6. eccl. hier. delinando ad finem.

negligentiam, ſi neſciat ea quæ ſcire non poteſt Vnde horum ignorantia inuincibilis dicitur: quia ſtudio ſuperari non poteſt. Et propter hoc talis ignorantia, cum non ſit voluntaria, eo quod non eſt in poteſtate noſtra eam repellere, non eſt peccatum. Ex quo patet, quod nulla ignorantia inuincibilis eſt peccatum. Ignorantia autem vincibilis eſt peccatum ſi ſit eorum, quæ aliquis ſcire tenetur: non autem ſi ſit eorum, quæ quis ſcire non tenetur.

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut ſupra dictum eſt *, in hoc quod dicitur dictum, vel factum vel concupitum, ſunt intelligendæ etiam negationes oppoſitæ, ſecundum quod omiſsio habet rationem peccati. Et ita negligentia, ſecundum quam ignorantia eſt peccatum, continetur ſub prædicta diffinitione peccati, in quantum prætermittitur aliquid quod debuit dici, vel fieri, vel concupiſci ad ſcientiam debitam acquirendam.

q. 71. ar. 6. ad 1.

Ad ſecundum dicendum, quod priuatio gratiæ etſi ſecundum ſe non ſit peccatum: tamen ratione negligentiæ præparandi ſe ad gratiam poteſt habere rationem peccati, ſicut & ignorantia; & tamen quantum ad hoc eſt diſsimile: quia homo poteſt aliquam ſcientiam acquirere per ſuos actus: gratia vero non acquiritur ex noſtris actibus, ſed ex Dei munere.

Ad tertium dicendum, quod ſicut in peccato tranſgreſsionis peccatum non conſiſtit in ſolo actu voluntatis, ſed etiam in actu volito, qui eſt imperatus à
413 voluntate: ita in peccato omiſsionis, non ſolum actus voluntatis eſt peccatum, ſed etiam ipſa omiſsio, in quantum eſt aliqualiter voluntaria: & hoc modo ipſa negligentia ſciendi, vel etiam ipſa inconſideratio eſt peccatum.

Ad quartum dicendum, quod licet tranſeunte reatu per pœnitentiam, remaneat ignorantia, ſecundum quod eſt priuatio ſcientiæ: non tamen remanet negligentia, ſecundum quam ignorantia peccatum dicitur.

Ad quintum dicendum, quod ſicut in aliis peccatis omiſsionis ſolo illo tempore homo actu peccat, pro quo præceptum affirmatiuum obligat: ita eſt etiam de peccato ignorantiæ. Non enim continuo, ignorans actu peccat: ſed ſolum quando eſt tempus acquirendi ſcientiam, quam habere tenetur.

Sup. q. 74. a. 1. ad 2. & a. 5. cō. & ad 1. & d. 22. q. 2. ar. 2. & 4. d. 9. ar. 3. q. 2 & Mal. q. 3 ar. 8. & quol. 9 ar. 15. co. & Pſ. 24. & 1. cor. 4. & Ro. 1. le. 7. princ.

Art. 3. *Vtrum ignorantia excuſet ex toto à peccato?*

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod ignorantia ex toto excuſet à peccato: quia vt Aug. * dicit, Omne peccatum voluntarium eſt. Sed ignoran-

** l. 1. ret. c. 9. to. 1.*

tia

tia cauſat inuoluntarium: vt ſupra habitum eſt †. Ergo ignorantia totaliter excuſat peccatum. q. 6. a. 8.

¶ 2. Præterea, Id quod aliquis facit præter intentionem, per accidens agit. Sed intentio non poteſt eſſe de eo, quod eſt ignotum. Ergo id, quod per ignorantiam homo agit, per accidens ſe habet in actibus humanis. Sed quod eſt per accidens, non dat ſpeciem. Nihil ergo quod eſt per ignorantiam factum, debet iudicari peccatum, vel virtuoſum in humanis actibus.

¶ 3. Præterea, Homo eſt ſubiectum virtutis, & peccati, in quantum eſt particeps rationis. Sed ignorantia excludit ſcientiam, per quam ratio perficitur Ergo ignorantia totaliter excuſat à peccato.

SED contra eſt, quod Aug. * dicit in libro de libero arbitrio, quod quædam per ignorantiam facta recte improbantur. Sed ſolum illa recte improbantur, quæ ſunt peccata. Ergo quædam per ignorantiam facta ſunt peccata. Non ergo ignorantia omnino excuſat à peccato. lib. 3. c. 18. to. 1.

RESPONDEO dicendum, quod ignorantia de ſe habet, quod faciat actum quem cauſat, inuoluntarium eſſe. Iam autem dictum eſt *, quod ignorantia dicitur cauſare actum, quem ſcientia oppoſita prohibebat: & ita talis actus ſi ſcientia adeſſet, eſſet contrarius voluntati, quod importat nomen inuoluntarij. Si vero ſcientia, quæ per ignorantiam priuatur, non prohiberet actum propter inclinationem voluntatis in ipſum, ignorantia huius ſcientiæ non facit hominem inuoluntarium, ſed non volentem, vt dicitur in tertio Ethicorum *. Et talis ignorantia, quæ non eſt cauſa actus peccati, vt dictum eſt †, quia non cauſat inuoluntarium, non excuſat à peccato. Et eadem ratio eſt de quacumque ignorantia non cauſante, ſed conſequente, vel concomitate actum peccati. Sed ignorantia, quæ eſt cauſa actus, quia cauſat inuoluntarium, de ſe habet, quod excuſet à peccato, eo quod voluntarium eſt de ratione peccati. Sed quod aliquando non totaliter excuſet à peccato, poteſt contingere ex duobus. Vno modo ex parte rei ipſius ignoratæ: in tantum enim ignorantia excuſat à peccato, in quantum ignoratur aliquid eſſe peccatum. Poteſt autem contingere, quod aliquis ignoret quidem aliquam circumſtantiam peccati, quam ſi ſciret, retraheretur à peccando, ſiue illa circumſtantia faciat ad rationem peccati, ſiue non: & tamen adhuc remanet in eius ſcientia aliquid, per quod cognoſcit illud eſſe actum peccati: puta

a. 1. & 2.

* c. 1. to. 5.

† hic, & art. 1.

puta ſi aliquis percutiens aliquem, ſciat quidem ipſum eſſe hominem, (quod ſufficit ad rationem peccati:) non tamen ſcit eum eſſe patrem, quod eſt circumſtantia conſtituens nouam ſpeciem peccati; vel forte neſcit, quod ille ſe defendens repercutiat eum, quod ſi ſciret, non percuteret: quod non pertinet ad rationem peccati. Vnde licet talis propter ignorantiam peccet, non tamen totaliter excuſatur à peccato: quia adhuc remanet ei cognitio peccati. Alio modo poteſt hoc contingere ex parte ipſius ignorantiæ: quia ſcilicet ipſa ignorantia eſt voluntaria: vel directe, ſicut cum aliquis ſtudioſe vult neſcire aliqua, vt liberius peccet. Vel indirecte, ſicut cum aliquis propter laborem, vel propter alias occupationes negligit addiſcere id, per quod à peccato retraheretur: talis enim negligentia facit ignorantiam ipſam eſſe voluntariam, & peccatum, dummodo ſit eorum, quæ quis ſcire tenetur, & poteſt. Et ideo talis ignorantia non totaliter excuſat à peccato. Si vero ſit talis ignorantia, quæ omnino ſit inuoluntaria, ſiue quia eſt inuincibilis, ſiue quia eſt eius, quod quis ſcire non tenetur: talis ignorantia omnino excuſat à peccato.

Ad primum ergo dicendum, quod non omnis ignorantia cauſat inuoluntarium, ſicut ſupra dictum
q. 6. a. 8. eſt *. Vnde non omnis ignorantia totaliter excuſat à peccato.

Ad ſecundum dicendum, quod in quantum remanet in ignorante de voluntario, in tantum remanet de intentione peccati. Et ſecundum hoc non erit per accidens peccatum.

Ad tertium dicendum, quod ſi eſſet talis ignorantia, quæ totaliter vſum rationis excluderet omnino à peccato excuſaret ſicut patet in furioſis, & amentibus. Non autem ſemper ignorantia cauſans peccatum eſt talis: & ideo non ſemper totaliter excuſat à peccato.

414 Art. 4. *Vtrum ignorantia diminuat peccatum?*

Sup. ar. 3. & locis ibidē annotatis. AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod ignorantia non diminuit peccatum. Illud enim quod eſt commune in omni peccato, non diminuit peccatum. Sed ignorantia eſt communis in omni peccato. Dicit enim Philoſophus in 3. Ethic. * quod omnis malus eſt ignorans. Ergo ignorantia non diminuit peccatum.
** c. 1. à med. to. 5.*

¶ 2. Præterea, Peccatum additum peccato facit maius peccatum. Sed ipſa ignorantia eſt peccatum,
art. 2. vt dictum eſt † Ergo non diminuit peccatum

¶ 3. Præ

¶ 3. Præterea, Non eſt eiuſdem aggrauare & diminuere peccatum. Sed ignorantia aggrauat peccatum: quoniam ſuper illud Apoſt. Rom. 2. Ignoras quoniam benignitas Dei, &c. dicit Ambr. Grauiſsime peccas ſi ignoras. Ergo ignorantia non diminuit peccatum.

¶ 4. Præterea, Si aliqua ignorantia diminuit peccatum, hoc maxime videtur de illa, quæ totaliter tollit vſum rationis. Sed huiuſmodi ignorantia non minuit peccatum, ſed magis auget. Dicit enim Philoſophus in 3. * Ethicorum, quod ebrius meretur duplices maledictiones. Ergo ignorantia non minuit peccatum. *c. 5. ante med. to. 5.*

SED contra, Quicquid eſt ratio remiſsionis peccati, alleuiat peccatum. Sed ignorantia eſt huiuſmodi, vt patet 1. ad Timoth. 1. Miſericordiam conſecutus ſum, quia ignorans feci. Ergo ignorantia diminuit vel alleuiat peccatum.

RESPONDEO dicendum, quod quia omne peccatum eſt voluntarium, in tantum ignorantia poteſt diminuere peccatum, in quantum diminuit voluntarium: ſi autem voluntarium non diminuat, nullo modo diminuet peccatum. Manifeſtum eſt autem, quod ignorantia, quæ totaliter à peccato excuſat, quia totaliter voluntarium tollit, peccatum non minuit, ſed omnino aufert. Ignorantia vero quæ non eſt cauſa peccati, ſed concomitanter ſe habet ad peccatum: nec minuit peccatum, nec auget. Illa igitur ſola ignorantia poteſt peccatum minuere, quæ eſt cauſa peccati: & tamen totaliter à peccato non excuſat. Contingit autem quandoque, quod talis ignorantia directe & per ſe eſt voluntaria: ſicut cum aliquis ſua ſponte neſcit aliquid, vt liberius peccet: & talis ignorantia videtur augere voluntarium & peccatum: ex intentione enim voluntatis ad peccandum prouenit, quod aliquis vult ſubire ignorantię damnum propter libertatem peccandi. Quandoque vero ignorantia, quæ eſt cauſa peccati, non eſt directe voluntaria, ſed indirecte, vel per accidens: puta cum aliquis non vult laborare in ſtudio, ex quo ſequitur eum eſſe ignorantem: vel cum aliquis vult bibere vinum immoderate, ex quod ſequitur eum inebriari, & diſcretione carere, & talis ignorantia diminuit voluntarium, & per conſequens peccatum. Cum enim aliquid non cognoſcitur eſſe peccatum, non poteſt dici, quod voluntas directe & per ſe feratur in peccatum, ſed per accidens. Vnde ibi eſt minor contemptus, & per conſequens minus peccatum.

Ad

Ad primum ergo dicendum, quod ignorantia, ſecundum quam omnis malus eſt ignorans, non eſt cauſa peccati, ſed aliquid conſequens ad cauſam, ſcilicet ad paſsionem vel habitum inclinantem in peccatum.

Ad ſecundum dicendum, quod peccatum peccato additum facit plura peccata, non tamen facit ſemper maius peccatum: quia forte non coincidunt in idem peccatum: ſed ſunt plura. Et poteſt contingere ſi primum diminuat ſecundum, quod ambo ſimul non habeant tantam grauitatem, quantam vnum ſolum haberet: ſicut homicidium grauius peccatum eſt ſi ſit à ſobrio homine factum, quam ſi fiat ab ebrio homine, quamuis hæc ſint duo peccata: quia ebrietas plus diminuit de ratione ſequentis peccati, quam ſit ſua grauitas.

Ad tertium dicendum, quod verbum Ambroſij poteſt intelligi de ignorantia ſimpliciter affectata. Vel poteſt intelligi in genere peccati ingratitudinis: in qua ſummus gradus eſt, quod homo etiam beneficia non recognoſcat. Vel poteſt intelligi de ignorantia infidelitatis, quæ fundamentum ſpiritualis ædificij ſubuertit.

Ad quartum dicendum, quod ebrius meretur quidem duplices maledictiones propter duo peccata, quę committit, ſcilicet ebrietatem, & aliud peccatum, quod ex ebrietate ſequitur: tamen ebrietas ratione ignorantiæ adiunctæ diminuit ſequens peccatum, & forte plus, quam ſit grauitas ipſius ebrietatis, vt dictum eſt *. Vel poteſt dici, quod illud verbum inducitur ſecundum ordinationem cuiuſdam Pytaci legiſlatoris, qui ſtatuit, ebrios ſi percuſſerint, amplius puniendos: non ad veniam reſpiciens, quam ebrij debent magis habere, ſed ad vtilitatem: quia plures iniuriantur ebrij, quam ſobrij, vt patet per Philoſophum in 2. Politicorum*.

art. 2. in corpore, quaſi. — *circa finem illius c. 5.*

QVAESTIO LXXVII.

De cauſa peccati ex parte appetitus ſenſitiui, in octo articulos diuiſa?

DEinde conſiderandum eſt de cauſa peccati ex parte appetitus ſenſitiui, vtrum paſsio animæ ſit cauſa peccati?

ET CIRCA hoc quęruntur octo.

¶ Primo, vtrum paſsio appetitus ſenſitiui poſsit mouere vel inclinare voluntatem?

¶ Secundo, vtrum poſsit ſuperare rationem contra eius ſcientiam?

¶ Ter

¶ Tertio, vtrum peccatum quod ex paſsione prouenit, ſit peccatum ex infirmitate?

¶ Quarto, vtrum hæc paſsio, quæ eſt amor ſui, ſit cauſa omnis peccati?

¶ Quinto, de illis tribus cauſis quæ ponuntur 1 Ioa. 3. concupiſcentia oculorum, concupiſcentia carnis, & ſuperbia vitæ.

¶ Sexto, vtrum paſsio, quæ eſt cauſa peccati, diminuat ipſum?

¶ Septimo, vtrum totaliter excuſet?

¶ Octauo, vtrum peccatum, quod ex paſsione eſt, poſsit eſſe mortale?

Art. I. *Vtrum voluntas moueatur à paßione appetitus ſenſitiui?* 415

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod voluntas non moueatur à paſsione appetitus ſenſitiui. Nulla enim potentia paſsiua mouetur niſi à ſuo obiecto. Voluntas autem eſt potentia paſsiua & actiua ſimul, in quantum eſt mouens & mota, ſicut Philoſophus dicit in 3 * de anima, vniuerſaliter de vi appetitiua. Cum ergo obiectum voluntatis non ſit paſsio appetitus ſenſitiui, ſed magis bonum rationis: videtur quod paſsio appetitus ſenſitiui non moueat voluntatem.

ſup. q. 9. a. 2. & q. 10. ar. 3. & 2. 2. q. 156 ar. 1. ver. & 3. q. 46. a. 7. ad 3. & ver. q. 5. a. 10. co. & q. 23. ar. 9. ad 3. & 6.

** tex. 52.*

¶ 2. Præterea, Superior motor non mouetur ab inferiori; ſicut anima non mouetur à corpore. Sed voluntas, quæ eſt appetitus rationis, comparatur ad appetitum ſenſitiuum, ſicut motor ſuperior ad inferiorem. Dicit enim Philoſophus in 3. de anima †, quod appetitus rationis mouet appetitum ſenſitiuum, ſicut in corporibus cœleſtibus ſphæra mouet ſphæram. Ergo voluntas non poteſt moueri à paſsione appetitus ſenſitiui.

† tex. 57. tom. 2.

¶ 3. Præterea, Nullum immateriale poteſt moueri ab aliquo materiali. Sed voluntas eſt potentia quædam immaterialis: non enim vtitur organo corporali, cum ſit in ratione, vt dicitur in 3. de anima *. appetitus autem ſenſitiuus eſt vis materialis, vtpote fundata in organo corporali. Ergo paſsio appetitus ſenſitiui non poteſt mouere appetitum intellectiuum.

** tex. 42. tom. 2.*

SED contra eſt, quod dicitur Daniel. 13. Concupiſcentia ſubuertit cor tuum.

RESPONDEO dicendum, quod paſsio appetitus ſenſitiui non poteſt directè trahere: aut mouere voluntatem, ſed indirectè poteſt: & hoc dupliciter. Vno quidem modo ſecundum quamdam abſtractionem. Cum enim omnes potentiæ animæ in vna eſſentia animæ radicentur, neceſſe eſt, quod quan

Digitized by Google

quando vna potentia intenditur in ſuo actu, altera in ſuo actu remittatur, vel etiam totaliter in ſuo actu impediatur: tum quia omnis virtus ad plura diſperſa fit minor, vnde è contrario quando intenditur circa vnum, minus poteſt ad alia diſpergi: tum quia in operibus animæ requiritur quædam intentio, quæ dum vehementer applicatur ad vnum, non poteſt alteri vehementer attendere. Et ſecundum hunc modum per quamdam diſtractionem, quando motus appetitus ſenſitiui fortificatur ſecundum quamcumque paſsionem; neceſſe eſt quod remittatur, vel totaliter impediatur motus proprius appetitus rationalis, qui eſt voluntas. Alio modo ex parte obiecti voluntatis, quod eſt bonum ratione apprehenſum. Impeditur enim iudicium & apprehenſio rationis propter vehementem & inordinatam apprehenſionem imaginationis & iudicium virtutis æſtimatiuæ, vt patet in amentibus. Manifeſtum eſt autem, quod paſsionem appetitus ſenſitiui ſequitur imaginationis apprehenſio, & iudicium æſtimatiuæ, ſicut etiam diſpoſitionem linguæ ſequitur iudicium guſtus: vnde videmus, quod homines in aliqua paſsione exiſtentes non facile imaginationem auertunt ab his, circa quæ afficiuntur. Vnde per conſequens iudicium rationis plerumque ſequitur paſsionem appetitus ſenſitiui, & per conſequens motus voluntatis, qui natus eſt ſemper ſequi iudicium rationis.

Ad primum ergo dicendum, quod per paſsionem appetitus ſenſitiui fit aliqua immutatio circa iudicium
in co. ar. de obiecto voluntatis, ſicut dictum eſt *: quamuis ipſa paſsio appetitus ſenſitiui non ſit directe voluntatis obiectum.

Ad ſecundum dicendum, quod ſuperius non mouetur ab inferiori directe, ſed indirecte quodammodo
in co. ar. moueri poteſt, ſicut dictum eſt *.

Et ſimiliter dicendum eſt Ad tertium.

416 Art. 2. *Vtrum ratio poſsit ſuperari à paſsione contra ſuam ſcientiam?*

Mal. q. 3. ar. 9. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod ratio non poſsit ſuperari à paſsione contra ſuam ſcientiam. Fortius enim non vincitur à debiliori. Sed ſcientia propter ſuam certitudinem eſt fortiſsimum eorum, quæ in nobis ſunt. Ergo non poteſt ſuperari à paſsione, quæ eſt debilis & cito tranſiens.

¶ 2. Præterea, Voluntas non eſt niſi boni, vel apparentis boni. Sed cum paſsio trahit voluntatem in id quod eſt verè bonum, non inclinat rationem contra

Digitized by Google

contra ſcientiam: cum autem trahit eam in id quod eſt apparens bonum & non exiſtens, trahit eam in id quod rationi videtur. Hoc autem eſt in ſcientia rationis, quod ei videtur. Ergo paſsio numquam inclinat rationem contra ſuam ſcientiam. Si dicatur, quod trahit rationem ſcientem aliquid in vniuerſali, vt contrarium iudicet in particulari: contra, Vniuerſalis & particularis propoſitio ſi opponantur, opponuntur ſecundum contradictionem: ſicut, Omnis homo, & non omnis homo. Sed duæ opiniones quæ ſunt contradictoriæ, ſunt contrariæ: vt dicitur in 2. Perihermenias *. Si igitur aliquis ſciens aliquid in vniuerſali, iudicaret oppoſitum in ſingulari, ſequeretur quod haberet ſimul contrarias opiniones: quod eſt impoſſibile. *cap. vlt.*

¶ 3. Præterea, Quicumque ſcit vniuerſale, ſcit etiam particulare, quod nouit ſub vniuerſali contineri: ſicut qui ſcit omnem mulam eſſe ſterilem, ſcit hoc animal eſſe ſterile, dummodo ipſum ſciat eſſe mulam: vt patet per id quod dicitur in 1. Poſteriorum *. Sed ille qui ſcit aliquid in vniuerſali, puta nullam fornicationem eſſe faciendam, ſcit hoc particulare ſub vniuerſali contineri: puta hunc actum eſſe fornicarium. Ergo videtur quod etiam in particulari ſciat. *c. 1. non longe à prin. t. 1.*

¶ 4. Præterea, Ea quæ ſunt in voce, ſunt ſigna intellectus animæ, ſecundum Philoſophum *. Sed homo in paſsione exiſtens frequenter confitetur id quod eligit, eſſe malum etiam in particulari. Ergo etiam in particulari habet ſcientiam. Sic igitur videtur quod paſsiones non poſsint trahere rationem contra ſcientiam vniuerſalem: quia non poteſt eſſe, quod habeat ſcientiam vniuerſalem, & exiſtimet oppoſitum in particulari. *l. 1. Peri herm. in prin. t. 1.*

SED contra eſt, quod dicit Apoſtolus Rom. 7. Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ, & captiuantem me in lege peccati. Lex autem, quæ eſt in membris, eſt concupiſcentia, de qua ſupra locutus fuerat. Cum igitur concupiſcentia ſit paſsio quædam, videtur quod paſsio trahat rationem etiam contra hoc, quod ſcit.

RESPONDEO dicendum, quod opinio Socratis fuit, vt Philoſophus dicit in ſeptimo Ethicorum *, quod ſcientia numquam poſſet ſuperari à paſſione. Vnde ponebat omnes virtutes eſſe ſcientias, & omnia peccata eſſe ignorantias. In quo quidem aliqualiter recte ſapiebat: quia cum voluntas ſit boni, vel apparentis boni, numquam voluntas in malum *cap. 2. in prin. t. 5.*

Digitized by Google

mouetur, niſi id quod non eſt bonum, aliqualiter rationi bonum appareat: & propter hoc voluntas numquam in malum tenderet, niſi cum aliqua ignorantia vel errore rationis. Vnde dicitur Prouerb. 14. Errant qui operantur malum. Sed quia experimento patet, quod multi agunt contra ea, quorum ſcientiam habent, & hoc etiam auctoritate diuina confirmatur, ſecundum illud Luc.* 12. Seruus qui cognouit voluntatem domini ſui, & non fecit, plagis vapulabit multis. Et Iacobi 4. dicitur, Scienti bonum facere, & non facienti, peccatum eſt illi: non ſimpliciter verum dixit, ſed oportet diſtinguere, vt
c. 2. t. 5. Philoſophus tradit in * 7. Ethic. Cum enim ad recte agendum homo dirigatur duplici ſcientia, ſcilicet vniuerſali & particulari: vtriuſque defectus ſufficit ad hoc, quod impediatur rectitudo voluntatis & ope-
q. 76. a. 1. ris, vt ſupra dictum eſt *. Contingit ergo quod aliquis habeat ſcientiam in vniuerſali, puta nullam fornicationem eſſe faciendam: ſed tamen non cognoſcat in particulari hunc actum, qui eſt fornicatio, non eſſe faciendum: & hoc ſufficit ad hoc, quod voluntas non ſequatur vniuerſalem ſcientiam rationis. Et iterum conſiderandum eſt, quod nihil prohibet aliquid ſciri in habitu, quod tamen actu non conſideratur. Poteſt igitur contingere, quod aliquis etiam rectam ſcientiam habeat in ſingulari, & non ſolum in vniuerſali: ſed tamen in actu non conſideret; & tunc non videtur difficile, quod præter id quod actu non conſiderat, homo agat. Quod autem homo non conſideret in particulari id quod habitualiter ſcit, quandoque quidem contingit ex ſolo defectu intentionis: puta cum homo ſciens Geometriam: non intendit ad conſiderandum Geometriæ concluſiones, quas ſtatim in promptu habet conſiderare. Quandoque autem homo non conſiderat id quod habet in habitu: propter aliquod impedimentum ſuperueniens, puta propter aliquam occupationem exteriorem, vel propter aliquam infirmitatem corporalem: & hoc modo ille, qui eſt in paſſione conſtitutus, non conſiderat in particulari id quod ſcit in vniuerſali, in quantum paſſio impedit talem conſiderationem. Impedit autem tripliciter. Primo quidem per quamdam diſtractionem, ſicut ſupra ex-
art. præc. poſitum eſt *. Secundo per contrarietatem: quia plerumque paſſio inclinat ad contrarium huius, quod ſcientia vniuerſalis habet. Tertio, per quamdam immutationem corporalem, ex qua ratio quodammodo ligatur, ne libere in actum exeat: ſicut etiam ſomnus
vel

Digitized by Google

vel ebrietas quadam corporali tranſmutatione facta, ligat vſum rationis. Et quod hoc contingat in paſſionibus, patet ex hoc, quod aliquando cum paſsiones multum intenduntur, homo amittit totaliter vſum rationis. Multi enim propter abundantiam amoris & iræ ſunt in inſaniam conuerſi. Et per hunc modum paſſio trahit rationem ad iudicandum in particulari contra ſcientiam, quam habet in vniuerſali.

Ad primum ergo dicendum, quod ſcientia vniuerſalis, quæ eſt certiſsima, non habet principalitatem in operatione: ſed magis ſcientia particularis, eo quod operationes ſunt circa ſingularia. Vnde non eſt mirum, ſi in operabilibus paſsio agit contra ſcientiam vniuerſalem, abſente conſideratione in particulari.

Ad ſecundum dicendum, quod hoc ipſum quod rationi videatur in particulari aliquid bonum, quod non eſt bonum, contingit ex aliqua paſsione: & tamen hoc particulare iudicium eſt contra vniuerſalem ſcientiam rationis.

Ad tertium dicendum, quod non poſſet contingere, quod aliquis haberet ſimul in actu ſcientiam, aut opinionem veram de vniuerſali affirmatiuo, & opinionem falſam de particulari negatiuo, aut è conuerſo. Sed bene poteſt contingere, quod aliquis habeat veram ſcientiam habitualiter de vniuerſali affirmatiuo, & falſam opinionem in actu de particulari negatiuo. Actus enim directe non contrariatur habitui, ſed actui.

Ad quartum dicendum, quod ille qui habet ſcientiam in vniuerſali, propter paſsionem impeditur, ne poſsit ſub illa vniuerſali ſumere, & ad concluſionem peruenire: ſed aſſumit ſub alia vniuerſali, quam ſuggerit inclinatio paſsionis, & ſub ea concludit. Vnde Philoſophus dicit* in 7. Ethic. quod ſyllogiſmus incontinentis habet quatuor propoſitiones: duas vniuerſales, quarum vna eſt rationis, puta nullam fornicationem eſſe committendam. Alia eſt paſſionis, puta delectationem eſſe ſectandam. Paſsio igitur ligat rationem ne aſſumat, & concludat ſub prima. Vnde ea durante aſſumit, & concludit ſub ſecunda. lib. 7. eth. c. 3. to. 5.

Ad quintum dicendum, quod ſicut ebrius quandoque proferre poteſt verba ſignificantia profundas ſententias, quas tamen mente diiudicare nō poteſt ebrietate prohibente: ita in paſsione exiſtens etſi ore proferat hoc non eſſe faciendum, tamen interius hoc animo ſentit, quod ſit faciendum, vt dicitur in 7. Ethic.* *li 7. eth. c. 3. à medio, to. 5.

Digitized by Google

417 Art. 3. *Vtrum peccatum quod eſt ex paſſione, debeat dici ex infirmitate?*

Inf.q.85. a.3.ad 4. & 2. d ſi. 22.q.2. a.2.ad 5. & in ex. li.ſi.& 4. diſ.19.q. 1.ar.3.q. 2.ad 2.& mal.q.3. a.8. ad 5. & art 9. 10. 11. & 12.cor.& Pſ.9.cor. 3.

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod peccatum, quod eſt ex paſsione, non debeat dici ex infirmitate. Paſsio enim eſt quidam vehemens motus appetitus ſenſitiui, vt dictum eſt *. Vehementia autem motus magis atteſtatur fortitudini quam infirmitati. Ergo peccatum quod eſt ex paſsione, non debet dici ex infirmitate.

¶ 2. Præterea, Infirmitas hominis maxime attenditur ſecundum illud quod eſt in eo fragilius. Hoc autem eſt caro. Vnde dicitur in Pſal. 77. Recordatus eſt, quia caro ſunt. Ergo magis debet dici peccatum ex infirmitate, quod eſt ex aliquo corporis defectu, quam quod eſt ex animæ paſsione.

¶ 3. Præterea, Ad ea non videtur homo eſſe infirmus, quæ eius voluntati ſubduntur. Sed facere, vel non facere ea, ad quæ paſsio inclinat, hominis voluntati ſubditur, ſecundum illud Geneſ. 4. Subter te erit appetitus tuus, & tu dominaberis illius. Ergo peccatum quod eſt ex paſsione, non eſt ex infirmitate.

** ar. 1. huius q.*

† li.4. in 3 fo. à prin. lib. & ſeq.

SED contra eſt, quod Tullius * in 4.lib.de Tuſc. quæſtionibus paſsiones animæ, ægritudines vocat. AEgritudines autem alio nomine infirmitates dicuntur. Ergo peccatum, quod eſt ex paſsione, debet dici ex infirmitate.

RESPONDEO dicendum, quod cauſa peccati propria eſt ex parte animæ, in qua principaliter eſt peccatum. Poteſt autem dici infirmitas in anima ad ſimilitudinem infirmitatis corporis. Dicitur autem corpus hominis eſſe infirmum, quando debilitatur, vel impeditur in executione propriæ operationis propter aliquam inordinationem partium corporis: ita ſcilicet quod humores & membra hominis non ſubdantur virtuti regitiuæ & motiuæ corporis. Vnde & membrum dicitur eſſe infirmum, quando non poteſt perficere operationem membri ſani: ſicut oculus quando non poteſt clare videre, vt dicit Philoſophus * in 10. de hiſtoriis animalium. Vnde & infirmitas animæ dicitur, quando impeditur anima in propria operatione propter inordinationem partium ipſius. Sicut autem partes corporis dicuntur eſſe inordinatæ, quando non ſequuntur ordinem naturæ, ita & partes animæ dicuntur eſſe inordinatæ, quando non ſubduntur ordini rationis. Ratio enim eſt vis regitiua partium animæ. Sic ergo quando extra ordinem rationis vis concupiſcibilis, aut iraſcibilis aliqua paſsione afficitur, & per hoc impedimentum præſtatur

li.10.c.1. nõ procul à princ. tom.4.

tur

tur modo prædicto debitæ actioni hominis: dicitur
peccatum eſſe ex infirmitate. Vnde & Philoſoph. * *lib.7.eth.*
in 7. Eth. comparat incontinentem paralytico, cuius *c.8. circa*
partes mouentur in contrarium eius, quod ipſe diſ- *prin.to.5.*
ponit.

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut quanto fuerit motus fortior in corpore præter ordinem naturæ, tanto eſt maior infirmitas: ita quanto fuerit motus fortior paſsionis præter ordinem rationis, tanto eſt maior infirmitas animæ.

Ad ſecundum dicendum, quod peccatum principaliter conſiſtit in actu voluntatis, qui non impeditur per corporis infirmitatem: poteſt enim qui eſt
corpore infirmus, promptam habere voluntatem ad
aliquid faciendum, impeditur autem per paſsionem, *ar. 1. hu-*
vt ſupra dictum eſt *. Vnde cum dicitur peccatum *ius q.*
eſſe ex infirmitate, magis eſt referendum ad infirmi-
tatem animæ, quam ad infirmitatem corporis. Dici- ** In corp.*
tur tamen etiam ipſa infirmitas animæ, infirmitas car- *art.*
nis, in quantum ex conditione carnis paſsiones ani- 418
mæ inſurgunt in nobis, eo quod appetitus ſenſitiuus *Inf. ar. 5.*
eſt virtus vtens organo corporali. *co. & q.*

Ad tertium dicendum, quod in poteſtate quidem *84. ar. 2.*
voluntatis eſt aſſentire, vel non aſſentire his, in *ad 3. &*
quæ paſsio inclinat, & pro tanto dicitur noſter ap- *2.2. q. 25.*
petitus ſub nobis eſſe, ſed tamen iſte aſſenſus, vel *art. 7. ad*
diſſenſus voluntatis impeditur per paſsionem, modo *1. & q.*
prædicto *. *153. a 5.*

Art. 4. *Vtrum amor ſui ſit principium omnis peccati?* *ad 3. &*

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod amor *2.d.42.q.*
ſui non ſit principium omnis peccati. Id enim *1.a.1. co.*
quod eſt ſecundum ſe bonum & debitum, non eſt *& mal. q.*
propria cauſa peccati. Sed amor ſui eſt ſecundum ſe *8. a. 1. ad*
bonum & debitum. Vnde præcipitur homini, vt di- *19.*
ligat proximum ſicut ſeipſum, Leuit. 19. Ergo amor **eſt Au-*
ſui non poteſt eſſe propria cauſa peccati. *guſ. de ſpi*

¶ 2. Præterea, Apoſtolus dicit Roman. 7. Occa- *ritu, &*
ſione accepta peccatum per mandatum operatum eſt *lit. cap. 4.*
in me omnem concupiſcentiam. Vbi gloſſ. * dicit, *circ. med.*
quod bona eſt lex, quæ dum concupiſcentiam prohi- *tom. 3.*
bet, omne malum prohibet. Quod dicitur propter *† q. 23. a.*
hoc, quia concupiſcentia eſt cauſa omnis peccati *4. & q.*
Sed concupiſcentia eſt alia paſsio ab amore, vt ſupra† *30. ar. 2.*
habitum eſt. Ergo amor ſui non eſt cauſa omnis ** Aug. in*
peccati. *Pſal. 79.*

¶ 3. Præterea, Auguſt. * ſuper illud Pſal. Incenſa *habetur*
igni & ſuffoſſa, dicit quod omne peccatum eſt ex *in ſentē.*
amore male inflammante, vel ex timore male hu- *tia, to. 8.*

miliante. Non ergo ſolus amor ſui eſt cauſa peccati.

¶ 4. Præterea, Sicut homo peccat quandoque propter inordinatum ſui amorem, ita etiam interdum peccat propter inordinatum amorem proximi. Ergo amor ſui non eſt cauſa omnis peccati.

* lib. 14 de ciuit. Dei, c. 28 et. vlt. to. 5.

SED contra eſt, quod Auguſt. dicit * 14. de ciu. Dei, quod amor ſui vſque ad contemptum Dei facit ciuitatem Babylonis. Sed per quodlibet peccatum pertinet homo ad ciuitatem Babylonis. Ergo amor ſui eſt cauſa omnis peccati.

† q. 75. a. 1.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut † ſupra dictum eſt, propria & per ſe cauſa peccati accipienda eſt ex parte conuerſionis ad commutabile bonum: ex qua quidem parte omnis actus peccati procedit ex aliquo inordinato appetitu alicuius temporalis boni. Quod autem aliquis appetat inordinate aliquod temporale bonum, procedit ex hoc, quod inordinate amat ſeipſum. Hoc enim eſt amare aliquem, velle ei bonum. Vnde manifeſtum eſt, quod inordinatus amor ſui eſt cauſa omnis peccati.

Ad primum ergo dicendum, quod amor ſui ordinatus, eſt debitus & naturalis, ita ſcilicet quod velit ſibi bonum, quod congruit. Sed amor ſui inordinatus, qui perducit ad contemptum Dei. ponitur eſſe cauſa peccati, ſecundum Auguſt. *.

* lib. 14. de ciuit. Dei, c. vlt. to. 5. † In corp. art.

Ad ſecundum dicendum, quod concupiſcentia qua aliquis appetit ſibi bonum, reducitur ad amorem ſui, ſicut ad cauſam, vt iam dictum eſt †.

Ad tertium dicendum, quod aliquis dicitur amare & illud bonum quod optat ſibi, & ſe cui bonum optat. Amor igitur, ſecundum quod dicitur eius eſſe quod optatur, puta quod aliquis dicitur amare vinum vel pecuniam: recipit pro cauſa timorem, qui pertinet ad fugam mali. Omne enim peccatum prouenit vel ex inordinato appetitu alicuius boni, vel ex inordinata fuga alicuius mali. Sed vtrumque horum reducitur ad amorem ſui: propter hoc enim homo vel appetit bona, vel fugit mala, quia amat ſeipſum.

Ad quartum dicendum, quod amicus eſt quaſi alter ipſe: & ideo quod peccatur propter amorem amici, videtur propter amorem ſui peccari.

419 Infra q. 108. a. 3. ad 4. et 2. d. 42. q. 2. ar. 1. et mal. q. 8. art. 1. ad 23.

Art. 5. *Vtrum conuenienter ponantur cauſæ peccatorum concupiſcentia carnis, concupiſcentia oculorum & ſuperbia vitæ?*

AD quintum ſic proceditur. Videtur, quod inconuenienter ponantur cauſæ peccatorum eſſe concupiſcentia carnis, concupiſcentia oculorum, & ſuperbia vitæ. Quia ſecundum Apoſt. 1. ad Tim. vlt.

Radix

Radix omnium malorum eſt cupiditas. Sed ſuperbia vitæ ſub cupiditate non continetur. Ergo non debet poni inter cauſas peccatorum.

¶ 2. Præterea, Concupiſcentia carnis maxime ex viſione oculorum excitatur, ſecundum illud Dan. 13. Species decepit te. Ergo non debet diuidi concupiſcentia oculorum contra concupiſcentiam carnis.

¶ 3. Præterea, Concupiſcentia eſt delectabilis appetitus, vt ſupra habitum eſt. * Delectationes autem contingunt non ſolum ſecundum viſum, ſed etiam ſecundum alios ſenſus. Ergo deberet etiam poni concupiſcentia auditus, & aliorum ſenſuum. q. 30. a. 2.

¶ 4. Præterea, Sicut homo inducitur ad peccandum ex inordinata concupiſcentia boni, ita etiam ex inordinata fuga mali, vt dictum eſt *. Sed nihil hic enumeratur pertinens ad fugam mali. Ergo inſufficienter cauſæ peccatorum tanguntur. art. 4. ad 3.

SED contra eſt, quod dicitur 1. Ioan. 2. Omne quod eſt in mundo, aut eſt concupiſcentia carnis, aut eſt concupiſcentia oculorum, aut ſuperbia vitæ. In mundo autem dicitur aliquid eſſe propter peccatum. Vnde & ibidem dicitur, quod totus mundus in maligno poſitus eſt. Ergo prædicta tria ſunt cauſæ peccatorum.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut iam dictum eſt *, inordinatus amor ſui eſt cauſa omnis peccati: in amore autem ſui includitur inordinatus appetitus boni: vnuſquiſque enim appetit bonum ei quem amat. Vnde manifeſtum eſt, quod inordinatus appetitus boni eſt cauſa omnis peccati. Bonum autem dupliciter eſt obiectũ ſenſibilis appetitus, in quo ſunt animæ paſsiones, quæ ſunt cauſa peccati. Vno modo abſolute, ſecundum quod eſt obiectum concupiſcibilis. Alio modo, ſub ratione ardui, prout eſt obiectum iraſcibilis, vt ſupra dictum eſt *. Eſt autem duplex concupiſcentia, ſicut ſupra habitum eſt. Vna quidem naturalis, quæ eſt eorum, quibus natura corporis ſuſtentatur: ſiue quantum ad conſeruationem indiuidui, ſicut cibus & potus, & alia huiuſmodi: ſiue quantum ad conſeruationem ſpeciei, ſicut in venereis, & horum inordinatus appetitus dicitur concupiſcentia carnis. Alia eſt concupiſcentia animalis, eorum ſcilicet quæ per ſenſum carnis ſuſtentationem, aut delectationem non afferunt, ſed ſunt delectabilia ſecundum apprehenſionem imaginationis, aut alicuius huiuſmodi acceptationis: ſicut ſunt pecunia, ornatus veſtium, & alia huiuſmodi, & hæc quidem animalis concupiſcentia vocatur con- ar. 4. huius q. q. 23. a. 1. et q. 30. ar. 3.

cupiſcentia oculorum: ſiue intelligatur concupiſcentia oculi, id eſt ipſius viſionis, quæ fit per oculos, vt referatur ad curioſitatem, ſecundum quod Auguſtinus exponit * In 10. Confeſſ. ſiue referatur ad concupiſcentiam rerum, quæ exterius oculis proponuntur, vt referatur ad cupiditatem, ſecundum quod ab aliis exponitur. Appetitus autem inordinatus boni ardui pertinet ad ſuperbiam vitæ: nam ſuperbia eſt appetitus inordinatus excellentiæ, vt inferius dicetur *. Et ſic patet, quod ad iſta tria reduci poſſunt omnes paſsiones, quæ ſunt cauſa peccati. Nam ad duo prima reducuntur omnes paſsiones concupiſcibilis, ad tertium autem omnes paſsiones iraſcibilis: quod ideo non diuiditur in duo, quia omnes paſsiones iraſcibilis naturaliter conformantur concupiſcentiæ animali.

l. 10. conf. c. 35. parũ à princ. to. 1.

q. 84. a. 2 & 2. 2. q. 162. a. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod ſecundum quod cupiditas importat vniuerſaliter appetitum cuiuſlibet boni, ſic etiam ſuperbia vitæ continetur ſub cupiditate. Quomodo autem cupiditas ſecundum quod eſt ſpeciale vitium, quod auaritia nominatur, ſit radix omnium peccatorum, infra dicetur *.

q. 84. a. 1.

Ad ſecundum dicendum, quod concupiſcentia oculorum non dicitur hic concupiſcentia omnium rerum, quæ videri oculis poſſunt: ſed ſolum earum in quibus non quæritur delectatio carnis, quæ eſt ſecundum tactum, ſed ſolum delectatio oculi, id eſt cuiuſcumque apprehenſiuæ virtutis.

Ad tertium dicendum, quod ſenſus viſus eſt excellentior inter omnes alios ſenſus, & ad plura ſe extendens, vt dicitur in 1. Metaphyſ. * & ideo nomen eius transfertur ad omnes alios ſenſus, & etiam ad omnes interiores apprehenſiones, vt Auguſt. dicit in lib. de verbis Domini *.

li. 1. met. cir. prin. tom. 3.

** Ser. 33. à med. tomo 10.*

Ad quartum dicendum, quod fuga mali cauſatur ex appetitu boni, vt ſupra dictum eſt: & ideo ponuntur ſolum paſsiones inclinantes ad bonum tamquam cauſæ earum, quæ faciunt inordinate fugam mali.

420

Art. 6. *Vtrum peccatum alleuietur propter paſsionem?*

*Sup. q. 22. a. 3. ad 3. & q. 47. ar. 2. cor. & ver. q. 26. art. 7. & mal. q. 3. ar. 11. * ar. praec.*

AD ſextum ſic proceditur. Videtur, quod peccatum non alleuietur propter paſsionem. Augmentum enim cauſæ auget effectum; ſi enim calidum diſſoluit, magis calidum magis diſſoluit. Sed paſsio eſt cauſa peccati vt habitum eſt *. Ergo quanto eſt intenſior paſsio, tanto eſt maius peccatum. Paſsio igitur non minuit peccatum, ſed auget.

¶ 2. Præterea, Sicut ſe habet paſsio bona ad meritum, ita ſe habet mala paſsio ad peccatum. Sed bona paſsio

paſſio auget meritum. Tanto enim aliquis magis videtur mereri, quanto ex maiori miſericordia pauperi ſubuenit. Ergo etiam mala paſſio magis aggrauat peccatum, quam alleuiet.

¶ 3. Præterea, Quanto intenſiori voluntate aliquis facit peccatum, tanto grauius videtur peccare. Sed paſſio impellens voluntatem, facit eam vehementius ferri in actum peccati. Ergo paſſio aggrauat peccatum.

SED contra, Paſſio ipſa concupiſcentiæ vocatur tentatio carnis. Sed quanto aliquis maiori tentatione proſternitur, tanto minus peccat, vt patet per Auguſt.* Ergo paſſio diminuit peccatum.

RESPONDEO dicendum, quod peccatum eſſentialiter conſiſtit in actu liberi arbitrij, quod eſt facultas voluntatis & rationis. Paſſio autem eſt motus appetitus ſenſitiui. Appetitus autem ſenſitiuus poteſt ſe habere ad lib. arb. & antecedenter & conſequenter. Antecedenter quidem, ſecundum quod paſſio appetititus ſenſitiui trahit vel inclinat rationem vel voluntatem, vt ſupra dictum eſt *. Conſequenter autem ſecundum quod motus ſuperiorum virium, ſi ſint vehementes, redundant in inferiores: non enim poteſt voluntas intenſe moueri in aliquid, quin excitetur aliqua paſſio in appetitu ſenſitiuo. Si igitur accipitur paſſio ſecundum quod pręcedit actum peccati, ſic neceſſe eſt, quod diminuat peccatum: actus enim in tantum eſt peccatum, in quantum eſt voluntarium, & in nobis exiſtens. Eſſe autem aliquid in nobis dicitur per rationem & voluntatem: vnde quanto ratio & voluntas ex ſe aliquid agunt, non ex impulſu paſſionis, magis eſt voluntarium & in nobis exiſtens: & ſecundum hoc paſſio minuit peccatum, in quantum minuit voluntarium. Paſſio autem conſequens non diminuit peccatum, ſed magis auget, vel potius eſt ſignum magnitudinis eius, in quantum ſcilicet demonſtrat intenſionem voluntatis ad actum peccati. Et ſic verum eſt, quod quanto aliquis maiori libidine vel concupiſcentia peccat, tanto magis peccat.

* *innuitur li. 14. de ciuit. Dei, c. 12. in fi. to. 5.*

* *ar. 1. & 2. huius qu. & q. 10. ar. 3.*

Ad primum ergo dicendum, quod paſſio eſt cauſa peccati ex parte conuerſionis. Grauitas autem peccati magis attenditur ex parte auerſionis, quæ quidem ex conuerſione ſequitur per accidens, id eſt pręter intentionem peccantis. Cauſę autem per accidens augmentatæ non augmentant effectus, ſed ſolum cauſæ per ſe.

Ad ſecundum dicendum, quod bona paſſio conſequens iudicium rationis augmentat meritum: ſi autem

tem præcedat (vt ſcilicet homo magis ex paſsione, quam ex iudicio rationis moueatur ad bene agendum) talis paſsio diminuit bonitatem & laudem actus.

Ad tertium dicendum, quod etſi motus voluntatis ſit intenſior ex paſsione incitatus, non tamen ita eſt voluntatis proprius, ſicut ſi ſola ratione moueretur ad peccandum.

421 Art. 7. *Utrum paſsio totaliter excuſet à peccato?*

inf. ar. 8 ad 3. & mal. q. 3. a. 10. cor.

AD ſeptimum ſic proceditur. Videtur, quod paſsio totaliter excuſet à peccato. Quicquid enim cauſat inuoluntarium, excuſat totaliter à peccato. Sed concupiſcentia carnis quæ eſt quædam paſsio, cauſat inuoluntarium, ſecundum illud Galat. 5. Caro concupiſcit aduerſus ſpiritum, vt non quæcumque vultis, illa faciatis. Ergo paſsio totaliter excuſat à peccato.

¶ 2. Præterea, Paſsio cauſat ignorantiam quandam in particulari, vt dictum eſt. Sed ignorantia particularis totaliter excuſat à peccato, ſicut * ſupra habitum eſt. Ergo paſsio totaliter excuſat à peccato.

ar. 2. huius q. & q. 76. a. 3.

¶ 3. Præterea, Infirmitas animæ grauior eſt quam infirmitas corporis. Sed infirmitas corporis totaliter excuſat à peccato, vt patet in phreneticis. Ergo multo magis paſsio, quæ eſt infirmitas animæ.

SED contra eſt, quod Apoſt. Rom. 7. vocat paſſiones peccatorum non niſi quia peccata cauſant: quod non eſſet, ſi à peccato totaliter excuſarent. Ergo paſſiones non totaliter à peccato excuſant.

RESPONDEO dicendum, quod ſecundum hoc ſolum actus aliquis, qui de genere ſuo eſt malus, totaliter à peccato excuſatur, quod totaliter inuoluntarius redditur. Vnde ſi ſit talis paſsio, quæ totaliter inuoluntarium reddat actum ſequentem, totaliter à peccata excuſat, alioquin non totaliter. Circa quod duo conſideranda videntur. Primo quidem, quod aliquid poteſt eſſe voluntarium vel ſecundum ſe, ſicut quando voluntas directe in ipſum fertur: vel ſecundum ſuam cauſam, quando voluntas fertur in cauſam & non in effectum, vt patet in eo, qui voluntarie inebriatur: ex hoc enim quaſi voluntarium ei imputatur, quod per ebrietatem committit. Secundo conſiderandum eſt, quod aliquid dicitur voluntarium directe vel indirecte: directe quidem id, in quod voluntas fertur: indirecte autem illud quod voluntas potuit prohibere, ſed non prohibet. Secundum hoc igitur diſtinguendum eſt, quia paſsio quandoque quidem eſt tanta, quod totaliter aufert vſum rationis, ſicut patet in his, qui propter amorem vel iram inſaniunt: & tunc

ſi

ſi talis paſsio à principio fuerit voluntaria, imputatur actus ad peccatum: quia eſt voluntarius in ſua cauſa, ſicut etiam de ebrietate dictum eſt. Si vero cauſa non fuerit voluntaria, ſed naturalis, puta cum aliquis ex ægritudine, vel aliqua huiuſmodi cauſa incidit in talem paſsionem, quæ totaliter aufert vſum rationis; actus omnino redditur inuoluntarius, & per conſequens totaliter à peccato excuſatur. Quandoque vero paſsio non eſt tanta, quod totaliter intercipiat vſum rationis: & tunc ratio poteſt paſsionem excludere, diuertendo ad alias cogitationes, vel impedire ne ſuum conſequatur effectum: quia membra non applicantur operi niſi per conſenſum rationis, vt * ſupra dictum eſt. Vnde talis paſsio non totaliter excuſat à peccato. *q. 15. a. 4 et q. 17.*

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod dicitur, Vt non quæcumque vultis, illa faciatis: non eſt referendum ad ea, quæ fiant per exteriorem actum, ſed ad interiorem concupiſcentiæ motum. Vellet enim homo nunquam concupiſcere malum, ſicut etiam exponitur id quod dicitur Rom. 7. Quod odi malum, illud facio. Vel poteſt referri ad voluntatem præcedentem paſsionem, vt patet in incontinentibus, qui contra ſuum propoſitum agunt propter ſuam concupiſcentiam.

Ad ſecundum dicendum, quod ignorantia particularis, quæ totaliter excuſat, eſt ignorantia circumſtantiæ, quam quidem quis ſcire non poteſt debita diligentia adhibita. Sed paſsio cauſat ignorantiam iuris in particulari, dum impedit applicationem communis ſcientiæ ad particularem actum: quam quidem paſsionem ratio repellere poteſt, vt dictum eſt *. ** in corp. art.*

Ad tertium dicendum, quod infirmitas corporis eſt inuoluntaria. Eſſet autem ſimile, ſi eſſet voluntaria, ſicut de ebrietate dictum eſt *, quæ eſt quædam corporalis infirmitas. ** in corp. art.*

Art. 8. *Vtrum peccatum, quod eſt ex paſsione, poſsit eſſe mortale?* 422

AD octauum ſic proceditur. Videtur, quod peccatum, quod eſt ex paſsione, non poſsit eſſe mortale. Veniale enim peccatum diuiditur contra mortale. Sed peccatum, quod eſt ex infirmitate, eſt veniale, cum habeat in ſe cauſam veniæ. Cum igitur peccatum quod eſt ex paſsione, ſit ex infirmitate, videtur quod non poſsit eſſe mortale. *mal. q. 3. art. 10. & 3. eth. lec. 17.*

¶ 2. Præterea, Cauſa non eſt potior effectu. Sed paſsio non poteſt eſſe peccatum mortale, Non enim in ſenſualitate eſt peccatum mortale, vt ſupra habi-

q.74.a.4. tum eſt *. Ergo peccatum, quod eſt ex paſsione, non poteſt eſſe mortale.

ar.1.&2. huius q. ¶ 3 Præterea, Paſsio abducit à ratione, vt ex* dictis patet. Sed rationis eſt conuerti ad Deum vel auerti à Deo, in quo conſiſtit ratio peccati mortalis. Peccatum ergo, quod eſt ex paſsione, non poteſt eſſe mortale.

SED contra eſt, quod Apoſt. dicit Roman. 7. quod paſsiones peccatorum operantur in membris noſtris ad fructificandum morti. Hoc autem eſt proprium mortalis peccati, quod fructificet morti. Ergo peccatum, quod eſt ex paſsione, poteſt eſſe mortale.

q.72.a.5. RESPONDEO dicendum, quod peccatum mortale, vt ſupra dictum eſt *, conſiſtit in auerſione ab vltimo fine, qui eſt Deus. quæ quidem auerſio pertinet ad rationem deliberantem, cuius etiam eſt ordinare in finem. Hoc igitur ſolummodo poteſt contingere quod inclinatio animæ in aliquid quod contrariatur vltimo fini, non ſit peccatum mortale, quia ratio deliberans non poteſt occurrere: quod contingit in ſubitis motibus. Cum autem ex paſsione aliquis procedit ad actum peccati, vel ad conſenſum deliberatum, hoc non fit ſubito. Vnde ratio deliberans poteſt ar.7. huius quæſt. hic occurrere: poteſt enim excludere, vel ſaltem impedire paſsionem, vt dictum eſt *. Vnde ſi non occurrat, eſt peccatum mortale: ſicut videmus, quod multa homicidia & multa adulteria per paſsionem committuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod veniale dicitur tripliciter. Vno modo, ex cauſa: quia ſcilicet habet aliquam cauſam veniæ, quæ diminuit peccatum: & ſic peccatum ex infirmitate vel ignorantia, dicitur veniale. Alio modo, ex euentu, ſicut omne peccatum per pœnitentiam fit veniale, id eſt veniam conſequitur. Tertio modo dicitur veniale ex genere, ſicut verbum otioſum. Et hoc ſolum veniale opponitur mortali, obiectio autem procedit de primo.

Ad ſecundum dicendum, quod paſsio eſt cauſa peccati ex parte conuerſionis. Quod autem ſit mortale, eſt ex parte auerſionis, quæ per accidens ſequitur ad ar.6.ad1. conuerſionem, vt dictum eſt *. Vnde ratio non ſequitur.

Ad tertium dicendum, quod ratio non ſemper in ſuo actu totaliter à paſsione impeditur: vnde remanet ei liberum arbitrium, vt poſsit auerti, vel conuerti ad Deum. Si autem totaliter tolleretur vſus rationis, iam non eſſet peccatum nec mortale nec veniale.

QVÆST.

QVAESTIO LXXVIII.

De cauſa peccati, quæ eſt malitia, in quatuor articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de cauſa peccati, quæ eſt ex parte voluntatis, quæ dicitur malitia.

ET CIRCA hoc queruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum aliquis poſsit ex certa malitia, ſeu induſtria peccare?

¶ Secundo, vtrum quicumque peccat ex habitu, peccet ex certa malitia?

¶ Tertio, vtrum quicumque peccat ex certa malitia, peccet ex habitu?

¶ Quarto, vtrum ille qui peccat ex certa malitia, grauius peccet, quam ille qui peccat ex paſſione?

Art. 1. *Vtrum aliquis peccet ex certa malitia?* 423

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod nullus peccet ex induſtria ſiue ex certa malitia. Ignorantia enim opponitur induſtriæ ſeu certæ malitiæ. Sed omnis malus eſt ignorans, ſecundum * Philoſophum: & prouerb. 14. dicitur, Errant qui operantur malum. Ergo nullus peccat ex certa malitia.

¶ 2. Præterea, † Dion. dicit 4. cap. de diu. nomin. quod nullus intendens ad malum operatur. Sed hoc videtur eſſe peccare ex malitia, intendere malum in peccando. Quod enim eſt præter intentionem, eſt quaſi per accidens, & non denominat actum. Ergo nullus ex malitia peccat.

3. Præterea, Malitia ipſa peccatum eſt. Si igitur malitia ſit cauſa peccati, ſequetur quod peccatum ſit cauſa peccati in infinitum: quod eſt inconueniens. Nullus igitur ex malitia peccat.

SED contra eſt, quod dicitur Iob. 34. Quaſi de induſtria receſſerunt à Deo, & vias eius intelligere noluerunt. Sed recedere à Deo eſt peccare. Ergo aliqui peccant ex induſtria, ſeu ex certa malitia.

RESPONDEO dicendum, quod homo, ſicut & quælibet alia res naturaliter habet appetitum boni: vnde quod ad malum eius appetitus declinet, contingit ex aliqua corruptione, ſeu inordinatione in aliquo principiorum hominis: ſic enim in actionibus rerum naturalium peccatum inuenitur. Principia autem humanorum actuum ſunt intellectus & appetitus, tam rationalis, qui dicitur voluntas, quam ſenſitiuus. Peccatum igitur in humanis actibus contingit quandoque, ſicut ex defectu intellectus, puta cum aliquis per ignorantiam peccat: & ex defectu appetitus ſenſitiui, ſicut

2. 2. qu. 161. ar. 2. cor. & 3. q. 88. a. 4. cor. & 2. d. 7. q. 1. a. 2. co. & ma. q. 2. ar. 8. ad 4. & q. 3. ar. 2. per to. & ar. 14. cor. & 2. 7. & 8. & ad Rom. 2. lect. 1. cor. 3.

** lib. 3. eth. c. 1. à med. to. 5.*

† cap. 4 in p. 4. illius paulo à princ. & declinando ad fin.

cum aliquis ex paſsione peccat: ita etiam ex defectu voluntatis, qui eſt inordinatio ipſius. Eſt autem voluntas inordinata, quando minus bonum magis amat. Conſequens autem eſt, vt aliquis eligat pati detrimentum in bono minus amato ad hoc quod potiatur bono magis amato: ſicut cum homo vult pati abſciſsionem membri etiam ſcienter, vt conſeruet vitam quam magis amat. Ita per hunc modum quando aliqua inordinata voluntas aliquod bonum temporale plus amat (puta diuitias vel voluntatem) quam ordinem rationis, vel legis diuinæ, vel charitatem Dei, vel aliquid huiuſmodi; ſequitur quod velit diſpendium pati in aliquo ſpiritualium bonorum, vt potiatur aliquo temporali bono. Nihil autem eſt aliud malum, quam priuatio alicuius boni: & ſecundum hoc aliquis ſcienter vult aliquod malum ſpirituale, quod eſt malum ſimpliciter, per quod bonum ſpirituale priuatur, vt bono temporali potiatur. Vnde dicitur ex certa malitia vel induſtria peccare, quaſi ſcienter malum eligens.

Ad primum ergo dicendum, quod ignorantia quandoque quidem excludit ſcientiam, qua aliquis ſimpliciter ſcit hoc eſſe malum quod agitur: & tunc dicitur ex ignorantia peccare. Quandoque autem excludit ſcientiam, qua homo ſcit hoc nunc eſſe malum, ſicut cum ex paſsione peccatur. Quãdoque autem excludit ſcientiam, qua aliquis ſcit hoc malum non ſuſtinendum eſſe propter conſecutionem illius boni: ſcit tamen ſimpliciter hoc eſſe malum: & ſic dicitur ignorare qui ex certa malitia peccat.

Ad ſecundum dicendum, quod malum non poteſt eſſe ſecundum ſe intentum ab aliquo, poteſt tamen eſſe intentum ad vitandum aliud malum, vel ad conſequendum aliud bonum, vt * dictum eſt. Et in tali caſu aliquis eligeret conſequi bonum per ſe intentum abſque hoc, quod pateretur detrimentum alterius boni: ſicut aliquis laſciuus vellet frui delectatione abſq; offenſa Dei. Sed duobus propoſitis magis vult peccando incurrere offenſam Dei, quam delectatione priuetur.

Corp. art.

Ad tertium dicendum, quod malitia, ex qua aliquis dicitur peccare, poteſt intelligi malitia habitualis: ſecundum quod habitus malus à * Philoſopho nominatur malitia: ſicut habitus bonus nominatur virtus, & ſecundum hoc aliquis dicitur ex malitia peccare, quia peccat ex inclinatione habitus. Poteſt etiam intelligi malitia actualis, ſiue ipſa mali electio malitia nominetur. Et ſic dicitur aliquis ex malitia peccare,

lib. 3. eth. c. 1. to. 5.

in

in quantum ex mali electione peccat,ſiue etiam malitia dicatur aliqua præcedens culpa,ex qua oritur ſubſequens culpa.: ſicut cum aliquis impugnat fraternam gratiam ex inuidia., & tunc idem non eſt cauſa ſuiipſius, ſed actus interior eſt cauſa actus exterioris, & vnum peccatum eſt cauſa alterius: non tamen in infinitum; quia eſt deuenire ad aliquod primum peccatum, quod non cauſatur ex aliquo priori peccato, vt ex * ſupradictis patet. *q.75.a.4. 424*

Art. 2. *Vtrum quicumque peccat ex habitu, peccet ex certa malitia?*

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod non omnis, qui peccat ex habitu peccet ex certa malitia peccatum enim quod eſt ex certa malitia, videtur eſſe grauiſsimum. Sed quandoque homo aliquod leue peccatum committit ex habitu, ſicut cum dicit verbum otioſum. Non ergo omne peccatum quod eſt ex habitu,eſt ex certa malitia. *inf. ar.3. & Rom.1. le. 8. c.3.*

¶ 2. Præterea., Actus ex habitu procedentes ſunt ſimiles actibus,ex quibus habitus generantur,vt dicitur in 2. Eth. * Sed actus præcedentes habitum vitioſum non ſunt ex certa malitia. Ergo etiam peccata, quæ ſunt ex habitu, non ſunt ex certa malitia. *li.2. eth. c.1.& 2. tom. 5.*

¶ 3. Præterea, In his quæ aliquis ex certa malitia committit, gaudet poſtquam commiſit, ſecundum illud Prou. 2. Qui lætantur cum male fecerint,& exultant in rebus peſsimis.Et hoc ideo,quia vnicuique eſt delectabile cum conſequitur id quod intendit, & qui operatur quod eſt ei quodammodo connaturale ſecundum habitum. Sed illi qui peccant ex habitu, poſt peccatum commiſſum dolent. Pœnitudine enim replentur praui, id eſt, habentes habitum vitioſum, vt dicitur in 9. Eth. * Ergo peccata quæ ſunt ex habitu: non ſunt ex certa malitia. *lib.9.eth. c.4.declinando ad fin.to.5.*

SED contra,Peccatum ex certa malitia dicitur eſſe, quod eſt ex electione mali. Sed vnicuique eſt eligibile id ad quod inclinatur per proprium habitum, vt dicitur in 6. Eth. * de habitu virtuoſo. Ergo peccatum quod eſt ex habitu,eſt ex certa malitia. *lib 6.eth. c.2.to.5.*

RESPONDEO dicendum, quod non eſt idem peccare habentem habitum,& peccare ex habitu. Vti enim habitu non eſt neceſſarium, ſed ſubiacet voluntati habentis. Vnde & habitus diffinitur eſſe, quo quis vtitur cum voluerit. Et ideo ſicut poteſt contingere, quod aliquis habens habitum vitioſum, prorumpat in actum virtutis,eo quod ratio non totaliter corrũpitur per malum habitum, ſed aliquid eius integrum manet,ex quo prouenit, quod peccator aliqua operatur

de-

de genere bonorum: ita etiam poteſt contingere, quod aliquis habens habitum vitioſum, interdum non ex habitu operetur, ſed ex paſſione inſurgente, vel etiam ex ignorantia. Sed quandocunque vtitur habitu vitioſo, neceſſe eſt quod ex certa malitia peccet: quia vnicuique habenti habitum eſt per ſe diligibile id quod eſt ei conueniens ſecundum proprium habitum: quia ſic fit ei quodammodo connaturale, ſecundum quod conſuetudo & habitus vertitur in naturam. Hoc autem quod eſt alicui conueniens ſecundum habitum vitioſum, eſt id quod excludit bonum ſpirituale: ex quo ſequitur, quod homo eligat malum ſpirituale, vt adipiſcatur bonum, quod eſt ei ſecundum habitum conueniens: & hoc eſt ex certa malitia peccare. Vnde manifeſtum eſt, quod quicumque peccat ex habitu, peccet ex certa malitia.

Ad primum ergo dicendum, quod peccata venialia non excludunt bonum ſpirituale, quod eſt gratia Dei, vel charitas. Vnde non dicuntur mala ſimpliciter, ſed ſecundum quid: & propter hoc nec habitus ipſorum poſſunt dici ſimpliciter mali, ſed ſecundum quid.

Ad ſecundum dicendum, quod actus qui procedunt ex habitibus, ſunt ſimiles ſecundum ſpeciem actibus, ex quibus habitus generantur: differunt tamen ab eis ſicut perfectum ab imperfecto. Et talis eſt differentia peccati, quod committitur ex certa malitia, ad peccatum quod committitur ex aliqua paſsione.

Ad tertium dicendum, quod ille, qui peccat ex habitu, ſemper gaudet de hoc, quod ex habitu operatur, quamdiu habitu vtitur. Sed quia poteſt habitu non vti, ſed per rationem, quæ non eſt totaliter corrupta, aliquid aliud meditari: poteſt contingere, quod non vtens habitu doleat de hoc quod per habitum commiſit. Plerumque tamen tales pœnitent de peccato, non quia eis peccatum ſecundum ſe diſpliceat, ſed propter aliquod incommodum, quod ex peccato incurrunt.

425 ſup. ar. 2. & Rom. 1. lect. 8.

Art. 3. Vtrum ille, qui peccat ex certa malitia, peccet ex habitu?

cor. 3. * lib. 5. ethic. c. 9. à med. † art. 1. huius qu. * lib. 1. c. 3. circa fin. tom. 4.

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod quicumque peccat ex certa malitia, peccet ex habitu. Dicit enim * Philoſ. in 5. Ethic. quod non eſt cuiuſlibet iniuſta facere, qualiter iniuſtus facit, ſcilicet ex electione; ſed ſolum habentis habitum. Sed peccare ex certa malitia eſt peccare ex electione mali, vt † dictum eſt. Ergo peccare ex certa malitia non eſt niſi habentis habitum.

¶ 2. Præterea, * Origines dicit in 1. Periarchon, quod

quod non ad ſubitum quis euacuatur, aut deficit, ſed paulatim per partes defluere neceſſe eſt. Sed maximus defluxus eſſe videtur, vt aliquis ex certa malitia peccet. Ergo non ſtatim à principio, ſed per multam conſuetudinem, ex qua habitus generari poteſt, aliquis ad hoc deuenit, vt ex certa malitia peccet.

¶ 3. Præterea, Quandocumque aliquis ex certa malitia peccat, oportet quod ipſa voluntas de ſe inclinetur ad malum quod eligit. Sed ex natura potentiæ non inclinatur homo ad malum, ſed magis ad bonum. Ergo oportet ſi eligit malum, quod hoc ſit ex aliquo ſuperuenienti, quod eſt paſsio vel habitus. Sed quando aliquis peccat ex paſsione, non peccat ex certa malitia, ſed ex infirmitate, vt * dictum eſt. Ergo quandocumque aliquis peccat ex certa malitia, oportet quod peccet ex habitu. *q. præced. art. 3.*

SED contra, Sicut ſe habet habitus bonus ad electionem boni, ita habitus malus ad electionem mali. Sed quandoque aliquis non habens habitum virtutis, eligit id quod eſt bonum ſecundum virtutem. Ergo etiam quandoque aliquis non habens habitum vitioſum, poteſt eligere malum: quod eſt ex certa malitia peccare.

RESPONDEO dicendum, quod voluntas aliter ſe habet ad bonum, & aliter ad malum. Ex natura enim ſuæ potentiæ inclinatur ad bonum rationis ſicut ad proprium obiectum: vnde & omne peccatum dicitur eſſe contra naturam. Quod ergo in aliquod malum voluntas eligendo inclinetur, oportet quod aliunde contingat. Et quandoque quidem contingit ex defectu rationis, ſicut cum aliquis ex ignorantia peccat. Quandoque autem ex impulſu appetitus ſenſitiui, ſicut cum peccat ex paſsione. Sed neutrum horum eſt ex certa malitia peccare: ſed tunc ſolum ex certa malitia aliquis peccat, quando ipſa voluntas ex ſeipſa mouetur ad malum, quod poteſt contingere dupliciter. Vno quidem modo, per hoc quod homo habet aliquam diſpoſitionem corruptam inclinantem ad malum, ita quod ſecundum illam diſpoſitionem ſit homini quaſi conueniens & ſimile aliquod malum. Et in hoc ratione conuenientiæ tendit voluntas quaſi in bonum: quia vnumquodque ſecundum ſe tendit in id, quod ſibi eſt conueniens. Talis autem diſpoſitio corrupta vel eſt aliquis habitus acquiſitus ex conſuetudine, quæ vertitur in naturam: vel eſt aliqua ægritudinalis habitudo ex parte corporis, ſicut aliquis habens quaſdam naturales inclinationes ad aliqua peccata propter corruptionem naturæ in ipſo. Alio modo contingit, quod

vo

Digitized by Google

voluntas per ſe tendit in aliquod malum per remotionem alicuius prohibentis: puta ſi aliquis prohibeat peccare, non quia peccatum ei ſecundum ſe diſpliceat, ſed propter ſpem vitæ æternæ, vel propter timorem gehennæ: remota ſpe per deſperationem, vel timore per præſumptionem, ſequitur quod ex certa malitia quaſi abſque fræno peccet. Sic igitur patet, quod peccatum, quod eſt ex certa malitia ſemper præſupponit in homine aliquam inordinationem, quæ tamen non ſemper eſt habitus. Vnde non eſt neceſſarium, quod quicumque peccat ex certa malitia, peccet ex habitu.

Ad primum ergo dicendum, quod operari qualiter iniuſtus operatur, non ſolum eſt operari iniuſta ex certa malitia, ſed etiam delectabiliter & ſine graui reniſu rationis, quod nō eſt niſi eius, qui habet habitum.

Ad ſecundum dicendum, quod non ſtatim ad hoc aliquis labitur, quod ex certa malitia peccet: ſed præſupponitur aliquid, quod tamen non ſemper eſt habitus, vt * dictum eſt.

in corp. art.

Ad tertium dicendum, quod illud per quod voluntas inclinatur ad malum, non ſemper habitus eſt, vel paſsio, ſed quiddam aliud, vt * dictum eſt.

cor. art.

Ad quartum dicendum, quod non eſt ſimilis ratio de electione boni, & de electione mali: quia malum numquam eſt ſine bono naturæ, ſed bonum poteſt eſſe ſine malo culpæ perfectæ.

416 Art. 4. *Vtrum ille, qui peccat ex certa malitia, grauius peccet, quam qui ex paſsione?*

*ſup. q. 47. ar. 2. co. et 1. 2. q. 73. ar. 3. cor. et 2. d. 7. q. 1. ar. 2. cor. fi. et ma q. 3. a. 13. et quol. 2 ar. 15. co. * lib. 7. ethic. c. 8 à medio, to. 5.*

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod ille qui peccat ex certa malitia, non peccet grauius, quam ille qui peccat ex paſsione. Ignorantia enim excuſat peccatum, vel in toto vel in parte. Sed maior eſt ignorantia in eo qui peccat ex certa malitia, quam in eo qui peccat ex paſsione: nam ille qui peccat eſt certa malitia, patitur ignorantiam principij, quæ eſt maxima, vt Philoſophus dicit in 7. * Ethic. habet enim malam exiſtimationem de fine, qui eſt principium in operatiuis. Ergo magis excuſatur à peccato qui peccat ex certa malitia, quam ille qui peccat ex paſsione.

¶ 2. Præterea, Quanto aliquis habet maius impellens ad peccandum, tanto minus peccat, ſicut patet de eo, qui maiori impetu paſsionis deiicitur in peccatum. Sed ille qui peccat ex certa malitia, impellitur ab habitu, cuius eſt fortior impulſio, quam paſsionis. Ergo ille qui peccat ex habitu, minus peccat, quam ille qui peccat ex paſsione.

¶ 3. Præ

Digitized by Google

¶ 3. Præterea, Peccare ex certa malitia, eſt peccare ex electione mali. Sed ille qui peccat ex paſsione, etiam eligit malum. Ergo non minus peccat, quam ille qui peccat ex certa malitia.

SED contra eſt, quod peccatum quod ex induſtria committitur, ex hoc ipſo grauiorem pœnam meretur, ſecundum illud Iob.34. Quaſi impios percuſsit eos in loco videntium, qui quaſi de induſtria receſſerunt ab eo. Sed pœna non augetur niſi propter grauitatem culpæ. Ergo peccatum ex hoc aggrauatur, quod eſt ex induſtria, ſeu certa malitia.

RESPONDEO dicendum, quod peccatum, quod eſt ex certa malitia, eſt grauius peccato, quod eſt ex paſsione, triplici ratione. Primo quidem, quia cum peccatum principaliter in voluntate conſiſtat, quanto motus peccati eſt magis proprius voluntati, tanto peccatum eſt grauius, cæteris paribus. Cum autem ex certa malitia peccatur, motus peccati eſt magis proprius voluntati, quæ ex ſeipſa in malum mouetur, quam quando ex paſsione peccatur, quaſi ex quodam extrinſeco impulſa ad peccandum. Vnde peccatum ex hoc ipſo, quod eſt ex malitia, aggrauatur, & tanto magis, quanto fuerit vehementior malitia: ex eo vero quod eſt ex paſsione, diminuitur tanto magis, quanto paſsio fuerit magis vehemens. Secundo, quia paſsio, quæ inclinat voluntatem ad peccandum, cito tranſit: & ſic homo cito redit ad bonum propoſitum pœnitens de peccato. Sed habitus, quo homo ex malitia peccat, eſt qualitas permanens: & ideo qui ex malitia peccat, diuturnius peccat. Vnde Philoſophus in 7. * Ethicor. comparat intemperatum, qui peccat ex malitia infirmo, qui continue laborat: Incontinentem autem qui peccat ex paſsione, ei qui laborat interpolate. Tertio, quia ille, qui peccat ex certa malitia, eſt male diſpoſitus quantum ad ipſum finem, qui eſt principium in operabilibus: & ſic eius defectus eſt periculoſior quam eius, qui ex paſsione peccat, cuius propoſitum tendit in bonum finem, licet hoc propoſitum interrumpatur ad horam propter paſsionem. Semper autem defectus principij eſt peſsimus. Vnde manifeſtum eſt, quod grauius eſt peccatum quod eſt ex malitia, quam quod eſt ex paſsione.

li.7. ethi. c.8. to.5

Ad primum ergo dicendum, quod ignorantia electionis, de qua obiectio procedit, neque excuſat, neque diminuit peccatum., vt * ſupra dictum eſt. Vnde neque maior ignorantia talis facit eſſe minus peccatum.

q.76.a.4.

Ad

Ad ſecundum dicendum, quod impulſio, quæ eſt ex paſsione, eſt quaſi ex exteriori defectu, reſpectu voluntatis. Sed per habitum inclinatur voluntas quaſi ab interiori, Vnde non eſt ſimilis ratio.

Ad tertium dicendum, quod aliud eſt peccare eligentem, & aliud peccare ex electione. Ille enim qui peccat ex paſsione, peccat quidem eligens, non tamen ex electione; quia electio non eſt in eo primum peccati principium, ſed inducitur ex paſsione ad eligendum id, quod extra paſsionem exiſtens non eligeret. Sed ille qui peccat ex certa malitia, ſecundum ſe eligit malum eo modo quo * dictum eſt. Et ideo electio, quæ eſt in ipſo, eſt principium peccati; & propter hoc dicitur ex electione peccare.

art. 2. & 3. huius quæſt.

QVAESTIO LXXIX.

De cauſis exterioribus peccati, in quatuor articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de cauſis exterioribus peccati. Et primo, ex parte Dei. Secundo, ex parte diaboli. Tertio ex parte hominis.

CIRCA primum quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum Deus ſit cauſa peccati?

¶ Secundo, vtrum actus peccati ſit à Deo:

¶ Tertio, vtrum Deus ſit cauſa excæcationis & obdurationis?

¶ Quarto, vtrum hæc ordinentur ad ſalutem eorum qui excæcantur, vel obdurantur?

417 Art. I. *Vtrum Deus ſit cauſa peccati?*

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod Deus ſit cauſa peccati. Dicit enim Apoſtolus Rom. 1. de quibuſdam: Tradidit eos Deus in reprobum ſenſum, vt faciant ea quæ non conueniunt. Et * gloſſ. ibidem dicit, quod Deus operatur in cordibus hominum, inclinando voluntates eorum in quodcumque voluerit, ſiue in bonum, ſiue in malum. Sed facere quæ non conueniunt, & inclinari ſecundum voluntatem ad malum, eſt peccatum. Ergo Deus hominibus eſt cauſa peccati.

inf. q. 80. ar. 1. co. & ma. q. 3. ar. 1.

** eſt gloſ Aug. in lib. de natura & gratia, c. 21. to. 7.*

¶ 2. Præterea, Sap. 14. dicitur, Creaturæ Dei in odium factæ ſunt, & in tentationem animæ hominum. Sed tentatio ſolet dici prouocatio ad peccandum. Cum ergo creaturæ non ſint factæ niſi à Deo (vt in primo * habitum eſt) videtur quod Deus ſit cauſa peccati prouocans hominem ad peccandum.

1. p. q. 44. ar. 1.

¶ 3. Præterea, Quicquid eſt cauſa cauſæ, eſt cauſa effectus. Sed Deus eſt cauſa liberi arbitrij, quod

eſt

Digitized by Google

ſt cauſa peccati. Ergo Deus eſt cauſa peccati.

¶ 4. Præterea, omne malum opponitur bono. ed non repugnat diuinæ bonitati, quod ipſe ſit cau- ı mali pœnæ. De iſto enim malo dicitur Iſaiæ 45. uod Deus eſt creans malum. Et Amos 3. Si eſt ma- ım in ciuitate quod Deus non fecerit. Ergo etiam iuinæ bonitati non repugnat, quod Deus ſit cauſa ulpæ.

SED contra, Sapient. 11. dicitur, Nihil odi- i eorum, quæ feciſti. Odit autem Deus pecca- ım, ſecundum illud Sapient. 14. Odio eſt Deo im- us & impietas eius. Ergo Deus non eſt cauſa pec- ıti.

RESPONDEO dicendum, quod homo dupli- ter eſt cauſa peccati, vel ſui, vel alterius. Vno odo directe, inclinando ſcilicet voluntatem ſuam, l alterius ad peccandum. Alio modo indirecte, ım ſcilicet non retrahit aliquos à peccato. Vnde ech. 3. ſpeculatori dicitur: non dixeris impio, orte morieris, ſanguinem eius de manu tua requi- n. Deus autem non poteſt eſſe directe cauſa pec- i, vel ſui, vel alterius: quia omne peccatum eſt r receſſum ab ordine, qui eſt in Deum, ſicut in fi- n. Deus autem omnia inclinat & conuertit in ſe- um, ſicut in vltimum finem, ſicut Dionyſius dicit mo capite de diuinis nominibus * Vnde impoſsibi- ſt, quod ſit ſibi vel aliis cauſa diſcedendi ab ordine, i eſt in ipſum. Vnde non poteſt directe eſſe cauſa cati. Similiter etiam neque indirecte: contingit n quod Deus aliquibus non præbet auxilium ad tandum peccata, quod ſi præberet, non peccarent: hoc totum facit ſecundum ordinem ſuæ ſapientiæ uſtitiæ, cum ipſe ſit ſapientia & iuſtitia. Vnde ı imputatur ei, quod alius peccet ſicut cauſæ pec- : ſicut gubernator non dicitur cauſa ſubmerſionis is ex hoc, quod non gubernat nauem, niſi quan- ſubtrahit gubernationem, potens & debens gu- nare. Et ſic patet, quod Deus nullo modo eſt cauſa cati.

e.1 declinando ad fin.

d primum ergo dicendum, quod quantum ad ver- Apoſtoli, ex ipſo textu patet ſolutio. Si enim Deus it aliquos in reprobum ſenſum, iam ergo repro- ı ſenſum habent ad faciendum ea, quæ non con- iunt. Dicitur ergo tradere eos in reprobum ſen- , in quantum non prohibet eos, quin ſuum ſen- reprobum ſequantur: ſicut dicimur exponere : quos non tuemur. Quod autem * Auguſtin. di- n lib. de gratia & libero arbit. vnde ſumpta eſt gloſ.

**li. de natura & gra. c. 21. nō procul à fi. to. 7.*

gloſ. quod Deus inclinat voluntates hominum in bonum & malum: ſic intelligendum eſt, quod in bonum quidem directe inclinat voluntatem: in malum autem, in quantum non prohibet, ſicut * dictum eſt. Tamen hoc etiam contingit ex merito præcedentis peccati.

in corp. art.

Ad ſecundum dicendum, quod cum dicitur, Creaturæ Dei factæ ſunt in odium & in tentationem animæ hominum: hæc propoſitio In, non ponitur cauſaliter, ſed conſecutiue. Non enim Deus fecit creaturas ad malum hominum, ſed hoc conſecutum eſt propter inſipientiam hominum. Vnde ſubditur, Et in muſcipulam pedibus inſipientium, qui ſcilicet per ſuam inſipientiam vtuntur creaturis ad aliud, quam ad quod factæ ſunt.

Ad tertium dicendum, quod effectus cauſæ mediæ procedens ab ea, ſecundum quod ſubditur ordini cauſæ primæ, reducitur etiam in cauſam primam. Sed ſi procedat à cauſa media, ſecundum quod exit ordinem cauſæ primæ, non reducitur in cauſam primam: ſicut ſi miniſter faciat aliquid contra mandatum Domini, hoc non reducitur in Dominum ſicut in cauſam. Et ſimiliter peccatum, quod liberum arbitrium committit contra præceptum Dei, non reducitur in Deum ſicut in cauſam.

Ad quartum dicendum, quod pœna opponitur bono eius qui punitur, qui priuatur quocumque bono: ſed culpa opponitur bono ordinis, qui eſt in Deum. Vnde directe opponitur bonitati diuinæ: & propter hoc non eſt ſimilis ratio de culpa & pœna.

428 inf. q. 80. ar. 1. cor. et 1. d. 40. q. 4. ar. 2. et d. 42. ar. 1. et 2. d. 37. q. 2. et d. 44. q. 1. ar. 1. et 3. con. c 161. et mal. q. 3. art. 2. et Rom. 11. l. 5. co. 4.

Art. 2. *Vtrum actus peccati ſit à Deo?*

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod actus peccati non ſit à Deo. Dicit enim Auguſtinus in libro * de perfectione iuſtitiæ, quod actus peccati non eſt res aliqua. Omne autem quod à Deo eſt, eſt res aliqua. Ergo actus peccati non eſt à Deo.

¶ 2. Præterea, Homo non dicitur eſſe cauſa peccati, niſi quia homo eſt cauſa actus peccati: nullus enim intendens ad malum, operatur, vt † Dion. dicit 4. cap. de diu. nomin. Sed Deus non eſt cauſa peccati, vt * dictum eſt. Ergo Deus non eſt cauſa actus peccati.

¶ 3. Præterea, Aliqui actus ſecundum ſuam ſpeciem ſunt mali, & peccata, vt ex † ſupradictis patet. Sed quicquid eſt cauſa alicuius, eſt cauſa eius quod conuenit ei ſecundum ſuam ſpeciem. Si ergo Deus eſſet cauſa actus peccati, ſequeretur quod eſſet cauſa peccati. Sed hoc non eſt verum, vt * oſtenſum eſt. Ergo Deus non eſt cauſa actus peccati.

**non longe à prin. lib. eſt in reſp. ratiocinationis 4. tom. 7. † c. 4. in p. 4. illius non longe à princ. *ar. præc. †q. 18 ar. 2. et 8. * art. 1. huius q.*

SED

SED contra, Actus peccati eſt quidam motus liberi arbitrij. Sed voluntas Dei eſt cauſa omnium motionum, † vt Aug. dicit 3. de Trin. Ergo voluntas Dei eſt cauſa actus peccati. † *lib.3.c.4.& c.9. in fi.to.3.*

RESPONDEO dicendum, quod actus peccati & eſt ens & eſt actus, & ex vtroque habet quod ſit à Deo: omne enim ens quocumque modo ſit, oportet quod deriuetur à primo ente, vt patet per * Dion. 5. c. de diu. nom. Omnis autem actio cauſatur ab aliquo exiſtente in actu: quia nihil agit, niſi ſecundum quod eſt actu. Omne autem ens actu reducitur in primum actum, ſcilicet Deum, ſicut in cauſam, qui eſt per ſuam eſſentiam actus. Vnde relinquitur quod Deus ſit cauſa omnis actionis, in quantum eſt actio: Sed peccatum nominat ens & actionem cum quodam defectu. Defectus autem ille eſt ex cauſa creata, ſcilicet libero arbitrio, in quantum deficit ab ordine primi agentis: ſcilicet Dei. Vnde defectus iſte non reducitur in Deum ſicut in cauſam: ſed in lib. arb. ſicut defectus claudicationis reducitur in tibiam curuam, ſicut in cauſam: non autem in virtutem motiuam, à qua tamen cauſatur quicquid eſt motionis in claudicatione. & ſecundum hoc Deus eſt cauſa actus peccati; non eſt tamen cauſa peccati: quia non eſt cauſa huius, quod actus ſit cum defectu. * *c.5. vſque ad med.*

Ad primum ergo dicendum, quod Aug. nominat ibi rem id quod eſt res ſimpliciter, ſcilicet ſubſtantiam: ſic enim actus peccati non eſt res. * *q.72.a.1.*

429

Ad ſecundum dicendum, quod in hominem ſicut in cauſam reducitur non ſolum actus, ſed etiam ipſe defectus: quia ſcilicet non ſubditur ei cui debet ſubdi, licet hoc ipſe in intendat principaliter, & ideo homo eſt cauſa peccati. Sed Deus ſic eſt cauſa actus, quod nullo modo eſt cauſa defectus concomitantis actum, & ideo non eſt cauſa peccati. *q 23.a.3. & 2.2.q.15. ar.1. & 1.d.40 q.4.ar.2. & 3.con.c.162.& ver.q.24 ar.10.co. & lo. 1. lec.6.cor. 2.& Ro. 1.lect.7. co.4.& c.9.le.3.co. 7.& 1. Cor.4.co. 2.fin.*

Ad tertium dicendum, quod ſicut * dictum eſt ſupra, actus & habitus non recipiunt ſpeciem ex ipſa priuatione, in qua conſiſtit ratio mali: ſed ex aliquo obiecto qui coniungitur talis priuatio. Et ſic ipſe defectus, cui dicitur non eſſe à deo, pertinet ad ſpeciem actus conſequenter, & non quaſi differentia ſpecifica. * *q.3. in med.t.4.*

Art. 3. *Vtrum Deus ſit cauſa excæcationis & indurationis?*

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod Deus non ſit cauſa excæcationis & indurationis. Dicit enim * Auguſtin. lib. 83. quæſt quod Deus non eſt cauſa eius, quod homo ſit deterior. Sed per excæcationem

tionem & obdurationem fit homo deterior. Ergo Deus non eſt cauſa excæcationis & obdurationis.

¶ 2. Præterea, Fulgentius dicit, quod Deus non eſt vltor illius rei, cuius eſt actor. Sed Deus eſt vltor cordis obdurati, ſecundum illud Eccl. 3. Cor durum male habebit in nouiſsimo. Ergo Deus non eſt cauſa obdurationis.

¶ 3. Præterea, Idem effectus non attribuitur cauſis contrariis. Sed cauſa excæcationis dicitur eſſe malitia hominis, ſecundum illud Sap. 2. Excæcauit enim eos malitia eorum. Et etiam diabolus, ſecundum illud 2. ad Corinth. 4. Deus huius ſeculi excæcauit mentes infidelium, quæ quidem cauſæ videntur eſſe contrariæ Deo. Ergo Deus non eſt cauſa excæcationis & obdurationis.

SED contra eſt, quod dicitur Iſa. 6. Excæca cor populi huius, & aures eius aggraua. Et Rom. 9. dicitur, Cuius vult miſeretur, & quem vult indurat.

RESPONDEO dicendum, quod excæcatio & obduratio duo importat. Quorum vnum eſt motus animi humani inhærentis malo, & auerſi à diuino lumine. Et quantum ad hoc, Deus non eſt cauſa excæcationis & obdurationis, ſicut nõ eſt cauſa peccati. Aliud autem eſt ſubſtractio gratiæ, ex qua ſequitur, quod mens diuinitus non illuminetur ad rectè videndum, & cor hominis non emolliatur ad rectè videndum. Et quantum ad hoc Deus eſt cauſa excæcationis & obdurationis. Eſt autem conſiderandum, quod Deus eſt cauſa vniuerſalis illuminationis animarum, ſecundum illud Ioan. 1. Erat lux vera, quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, ſicut ſol eſt vniuerſalis cauſa illuminationis corporum; aliter tamen & aliter. Nam ſol agit illuminando per neceſsitatem naturæ: Deus autem agit voluntarie per ordinem ſuæ ſapientiæ. Sol autem, licet quantum eſt de ſe, omnia corpora illuminet; ſi quod tamen impedimentum inueniat in aliquo corpore, relinquit illud tenebroſum, ſicut patet de domo, cuius feneſtræ ſunt clauſæ. Sed tamen illius obſcurationis nullo modo cauſa eſt ſol: non enim ſuo iudicio agit vt lumen interius non immittat, ſed cauſa eius eſt ſolum ille qui claudit feneſtram. Deus autem proprio iudicio lumen gratiæ non immittit illis, in quibus obſtaculum inuenit. Vnde cauſa ſubtractionis gratiæ eſt non ſolum ille qui ponit obſtaculum gratiæ, ſed etiam Deus, qui ſuo iudicio gratiam non apponit. Et per hunc modum Deus eſt cauſa excæcationis & aggrauationis aurium, & obdurationis cordis: quæ quidem diſtinguuntur

ſecun

ſecundum effectus gratiæ, quæ & perficit intellectum dono ſapientiæ, & affectum emollit igne charitatis. Et quia ad cognitionem intellectus maxime deſeruiunt duo ſenſus, ſcilicet viſus & auditus. quorum vnus deſeruit inuentioni, ſcilicet viſus, alius diſciplinæ, ſcilicet auditus: ideo quantum ad viſum ponitur excæcatio, quantum ad auditum aurium aggrauatio, quantum ad affectum obduratio.

Ad primum ergo dicendum, quod cum excæcatio & induratio ex parte ſubtractionis gratiæ ſint quædam pœnæ, ex hac parte eis homo non fit deterior. Sed deterior factus per culpam, hæc incurrit, ſicut & cæteras pœnas.

Ad ſecundum dicendum, quod obiectio illa procedit de obduratione ſecundum quod eſt culpa.

Ad tertium dicendum, quod malitia eſt cauſa excæcationis meritoria, ſicut culpa eſt cauſa pœnæ. Et hoc etiam modo diabolus excæcare dicitur, in quantum inducit ad culpam.

Art.4. Vtrum excæcatio & obduratio ſemper ordinentur ad ſalutem eius, qui excæcatur, & obduratur? 430

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod excæcatio & obduratio ſemper ordinentur ad ſalutem eius, qui excæcatur & obduratur. Dicit enim * Aug. in Ench. quod Deus cum ſit ſumme bonus, nullo modo permitteret fieri aliquod malum, niſi poſſet ex quolibet malo elicere bonum; multo igitur magis ordinat ad bonum illud malum, cuius ipſe eſt cauſa. Sed excæcationis & obdurationis Deus eſt cauſa, vt dictum eſt *. Ergo hæc ordinantur ad ſalutem eius qui excæcatur vel obduratur. *Ench. c. 11. circa prin. t. 3.* *art. præc.*

¶ 2. Præterea, Sapient. 1 dicitur, quod Deus non delectatur in perditione impiorum. Videretur autem in perditione eorum delectari, ſi eorum excæcationem in bonum eorum non conuerteret; ſicut medicus videretur delectari afflictione infirmi, ſi medicinam amaram, quam infirmo propinat, ad eius ſanitatem non ordinaret. Ergo Deus excæcationem conuertit in bonum excæcatorum.

¶ 3. Præterea, Deus non eſt perſonarum acceptor, vt dicitur Actor. 10. Sed quorumdam excæcationem ordinat ad eorum ſalutem, ſicut quorumdam Iudæorum, qui excæcati ſunt, vt Chriſto non crederent, & non credentes occiderent, & poſtmodum compuncti conuerterentur; ſicut de quibuſdam legitur Actor. 2. vt patet per * Aug. in lib. de quæſtionibus Euangelij. Ergo Deus omnium excæcationem conuertit in eorum ſalutem. ** in lib. 1. quæſt. ex Matt. c. 13. in me. tom. 2.*

SED contra, Non ſunt facienda mala vt veniant bona, vt dicitur Rom. 3. Sed excæcatio eſt malum. Ergo Deus non excæcat aliquos propter eorum bonum.

RESPONDEO dicendum, quod excæcatio eſt quoddam præambulum ad peccatum. Peccatum autem ad duo ordinatur: ad vnum quidem per ſe, ſcilicet ad damnationem: ad aliud autem ex diuina miſericordia, vel prouidentia, ſcilicet ad ſanationem, in quantum Deus permittit aliquos cadere in peccatum, vt peccatum ſuum agnoſcentes, humilientur & conuertantur, ſicut Auguſt. dicit in lib. de natura & gratia *. Vnde & excæcatio ex ſui natura ordinatur ad damnationem eius, qui excæcatur (propter quod ponitur etiam reprobationis effectus) ſed ex diuina miſericordia excæcatio ad tempus ordinatur medicinaliter ad ſalutem eorum qui excæcantur. Sed hæc miſericordia non omnibus impenditur excæcatis, ſed prædeſtinatis ſolum, quibus omnia cooperantur in bonum, ſicut dicitur Rom. 8. Vnde quantum ad quoſdam, excæcatio ordinatur ad ſanationem: quantum autem ad alios, ad damnationem, vt * Aug. dicit in 3. de quæſt. Euangelij.

ex c. 22. & 35. t. 7.

In l. q. ex Matt. ca. 14. to. 4.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia mala, quæ Deus facit vel permittit fieri, ordinantur in aliquod bonum: non tamen ſemper in bonum eius in quo eſt malum, ſed quandoque ad bonum alterius, vel etiam totius vniuerſi, ſicut culpam tyrannorum ordinat in bonum martyrum, & pœnam damnatorum ordinat ad gloriam iuſtitiæ ſuæ.

Ad ſecundum dicendum, quod Deus non delectatur in perditione hominum, quantum ad ipſam perditionem, ſed ratione ſuæ iuſtitiæ, vel propter bonum quod inde prouenit.

Ad tertium dicendum, quod hoc, quod Deus aliquorum excæcationem ordinat in eorum ſalutem, miſericordiæ eſt: quod autem excæcatio aliorum ordinetur ad eorum damnationem, iuſtitiæ eſt: quod autem miſericordiam quibuſdam impendit, & non omnibus, non facit perſonarum acceptionem in Deo, ſicut in primo * dictum eſt.

p. p. q. 23. a. 5. ad 3.

Ad quartum dicendum, quod mala culpæ non ſunt facienda vt veniant bona: ſed mala pœnæ ſunt inferenda propter bonum.

QVAE

QVAESTIO LXXX.

De cauſa peccati ex parte diaboli, in quatuor articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de cauſa peccati ex parte diaboli.

ET CIRCA hoc quæruntur quatuor.

Primo, vtrum diabolus ſit directe cauſa peccati?

Secundo, vtrum diabolus inducat ad peccandum, interius perſuadendo?

Tertio, vtrum poſsit neceſsitatem peccandi inducere?

Quarto, vtrum omnia peccata ex diaboli ſuggeſtione proueniant?

Art. 1. *Vtrum diabolus ſit homini directe cauſa peccandi?* 431

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod diabolus ſit homini directe cauſa peccandi. Peccatum ,nim directe in affectu conſiſtit. Sed * Aug. dicit 4. de rinit. quod diabolus ſuæ ſocietati malignos affectus ſpirat. Et † Beda ſuper Act. dicit, quod diabolus aniam in affectum malitiæ trahit. Et * Iſid. dicit in lib. : ſummo bono, quod diabolus corda hominum ocltis cupiditatibus replet. Ergo diabolus directe eſt ıuſa peccati.

¶ 2. Præterea, † Hieron. dicit, quod ſicut Deus eſt :rfector boni, ita diabolus eſt perfector mali. Sed eus eſt directe cauſa bonorum noſtrorum. Ergo dia›lus eſt directe cauſa peccatorum noſtrorum.

¶ 3. Præterea *, Philoſophus dicit in quodam cap. thicæ Eudemicæ, quod oportet eſſe quoddam rincipium extrinſecum humani conſilij. Conſilium utem humanum non ſolum eſt de bonis, ſed etiam de ıalis Ergo ſicut Deus mouet ad conſilium bonum, & :r hoc directe eſt cauſa boni: ita diabolus mouet hoıinem ad conſilium malum. Et per hoc ſequitur, quod iabolus directe ſit cauſa peccati.

SED contra eſt, quod † Aug. probat in 1. & 3. de liero arb. quod nulla alia re fit mens hominis ſerua liidinis, niſi propria voluntate. Sed homo non fit ſeruus bidinis, niſi per peccatum. Ergo cauſa peccati non oteſt eſſe diabolus, ſed ſola propria voluntas.

RESPONDEO dicendum, quod peccatum ctus quidam eſt: vnde hoc modo poteſt eſſe aliuid directe cauſa peccati, per quem modum aliquis irecte eſt cauſa alicuius actus, quod quidem non ontingit niſi per hoc, quod proprium principium ilus actus mouet ad agendum. Proprium autem princi-

Su q.75. a.3. et 3. q.1.a.7. et ma.q. 3.a.3.et 4.et quo. 3.a.8.&c. * *Au.4. de trin.c. 12.cir. prin.to.3.* † *c.5.act. cir.pr.t.6. illum t.[illegible]* * *ex lib.1. 5.et l. [illegible].c.42.* † *l.2.contra Ioui. non longe à pr. t.2.* * *l. [illegible] mor. Eudemiorum c.18.* † *l.1.c.11. circa pr. t.1.et l. 3.c.18.*

pium actus peccati eſt voluntas, quia omne peccatum eſt voluntarium. Vnde nihil poteſt directe eſſe cauſa peccati, niſi quod poteſt mouere voluntatem ad agendum. Voluntas autem, ſicut * ſupra dictum eſt, à duobus moueri poteſt. Vno modo ab obiecto, ſicut dicitur, quod appetibile apprehenſum mouet appetitum. Alio modo ab eo, quod interius inclinat voluntatem ad volendum. Hoc autem non eſt niſi vel ipſa voluntas, vel Deus, vt * ſupra oſtenſum eſt. Deus autem non poteſt eſſe cauſa peccati, vt * dictum eſt. Relinquitur ergo quod ex hac parte ſola voluntas hominis ſit directe cauſa peccati eius. Ex parte autem obiecti poteſt intelligi, quod aliquid moueat voluntatem tripliciter. Vno modo, ipſum obiectum propoſitum, ſicut dicimus quod cibus excitat deſiderium hominis ad comedendum. Alio modo, ille qui proponit, vel offert huiuſmodi obiectum. Tertio modo, ille qui perſuadet obiectum propoſitum habere rationem boni: quia & hic aliqualiter proponit proprium obiectum voluntati, quod eſt rationis bonum, verum, vel apparens. Primo igitur modo res ſenſibiles exterius apparentes mouent voluntatem hominis ad peccandum. Secundo autem, & tertio modo vel diabolus, vel etiam homo poteſt incitare ad peccandum, vel offerendo aliquid appetibile ſenſui, vel perſuadendo rationi. Sed nullo iſtorum trium modorum poteſt aliquid eſſe directa cauſa peccati: quia voluntas non ex neceſsitate mouetur ab aliquo obiecto, niſi ab vltimo fine, vt * ſupra dictum eſt. Vnde non eſt ſufficiens cauſa peccati, neque res exterius oblata, neque ille, qui eam proponit, neque ille qui perſuadet. Vnde ſequitur, quod diabolus non ſit cauſa peccati directe, vel ſufficienter: ſed ſolum per modum perſuadentis, vel proponentis appetibile.

q. 9. a. 1. 4. & 5. *q. 9. ar. 3. 4. 5. & 6.* * *q. 79. art. 1.* * *q. 10. a. 2. & p. p. q. 106. a. 2. & q. 105. a. 4.*

Ad primum ergo dicendum, quod omnes illæ auctoritates, & ſi quæ ſimiles inueniantur, ſunt referendæ ad hoc, quod diabolus ſuggerendo, vel aliqua appetibilia proponendo inducit in affectum peccati.

Ad ſecundum dicendum, quod ſimilitudo illa eſt attendenda quantum ad hoc, quod diabolus quodammodo eſt cauſa peccatorum noſtrorum, ſicut Deus eſt aliquo modo cauſa bonorum noſtrorum. Non tamen attenditur quantum ad modum cauſandi: nam Deus cauſat bona, interius mouendo voluntatem, quod diabolo conuenire non poteſt.

Ad tertium dicendum, quod Deus eſt vniuerſale principium omnis interioris motus humani. Sed quod determinetur ad malum conſilium voluntas humana,

Digitized by Google

1, hoc directè quidem eſt ex voluntate humana, diabolo per modum perſuadentis, vel appetibilia ponentis.

2. *Vtrum diabolus poßit inducere ad peccandum, interius inſtigando?* 432

) ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod diabolus non poſsit inducere ad peccandum, interius gando. Interiores enim motus animæ ſunt quæ- opera vitæ. Sed nullum opus vitæ poteſt eſſe niſi incipio intrinſeco, nec etiam opus animæ vegeta-, quod eſt infimum inter opera vitæ. Ergo diabo- ſecundum interiores motus non poteſt hominem gare ad malum. *Mal. q. 3. art. 4. & q. 16. art. 11. & quol. 3. art. 8. c.*

2. Præterea, Omnes interiores motus ſecun- ordinem naturæ à ſenſibus exterioribus oriun- Sed præter ordinem naturæ aliquid operari eſt s Dei, vt in primo * dictum eſt. Ergo diabolus poteſt in interioribus motibus hominis aliquid rari, niſi ſecundum ea, quæ in exterioribus ſenſi- apparent. ** p. p. q. 110. ar. 4.*

3. Præterea, Interiores actus animæ ſunt intelli- , & imaginari. Sed quantum ad neutrum horum eſt diabolus aliquid operari: quia, vt in primo ha- m eſt, diabolus non imprimit in intellectum hu- num. In phantaſiam etiam videtur quod imprime- on poſsit: quia formæ imaginatæ tanquam magis ituales ſunt digniores, quam formæ, quæ ſunt in eria ſenſibili: quas tamen diabolus imprimere poteſt, vt * patet ex his, quæ in primo habita t. Ergo diabolus non poteſt ſecundum interiores tus inducere hominem ad peccatum. ** p. p. q. 110. a. 2.*

ED contra eſt, quia ſecundum hoc nunquam taret hominem, niſi viſibiliter apparendo: quod et eſſe falſum.

ESPONDEO dicendum, quod interior pars mæ eſt intellectiua, & ſenſitiua. Intellectiua au- continet intellectum, & voluntatem: & de vo- tate quidem iam * dictum eſt, quomodo ad eam bolus ſe habet. Intellectus autem per ſe quidem uetur ab aliquo illuminante ipſum ad cognitionem itatis: quod diabolus circa hominem non inten- , ſed magis obtenebrat rationem eius ad conſen- ndum peccato: quæ quidem obtenebratio proue- ex phantaſia, & appetitu ſenſitiuo. Vnde tota erior operatio diaboli eſſe videtur circa phanta- n, & appetitum ſenſitiuum, quorum vtrumque mmouendo poteſt inducere ad peccatum. Poteſt im operari ad hoc, quod imaginationi aliquæ for- *art. præc.*

Digitized by Google

mæ imaginariæ præſententur. Poteſt etiam facere, quod appetitus ſenſitiuus concitetur ad aliquam paſſionem *. Dictum eſt enim in 1. lib. quod natura corporalis ſpirituali naturaliter obedit ad motum localem. Vnde & diabolus omnia illa cauſare poteſt, quæ ex motu locali corporum inferiorum prouenire poſſunt, niſi virtute diuina reprimatur. Quod autem aliquæ formæ repræſententur imaginationi, ſequitur quandoque ad motum localem. Dicit enim * Philoſophus in lib. de ſomno, & vigilia, quod cum animal dormierit, deſcendente plurimo ſanguine ad principium ſenſitiuum, ſimul deſcendunt motus, ſiue impreſsiones relictæ ex ſenſibilium motionibus, quæ in ſenſibilibus ſpeciebus conſeruantur, & mouent principium apprehenſiuum, ita quod apparent ac ſi tunc principium ſenſitiuum à rebus ipſis exterioribus immutaretur. Vnde talis motus localis ſpirituum, vel humorum procurari poteſt à dæmonibus, ſiue dormiant, ſiue vigilent homines: & ſic ſequitur quod homo aliqua imaginetur. Similiter etiam appetitus ſenſitiuus concitatur ad aliquas paſsiones ſecundum quendam determinatum motum cordis, & ſpirituum. Vnde ad hoc etiam diabolus poteſt cooperari. Et ex hoc, quod paſsiones aliquæ concitantur in appetitu ſenſitiuo, ſequitur quod & motum ſiue intentionem ſenſibilem prædicto modo reductam ad principium apprehenſiuum magis homo percipiat: quia vt * Philoſophus in eodem lib. dicit, Amantes modica ſimilitudine in apprehenſionem rei amatæ mouentur. Contingit etiam ex hoc, quod paſsio eſt concitata, vt id quod proponitur imaginationi, iudicetur proſequendum: quia ei qui à paſsione detinetur, videtur eſſe bonum id, ad quod per paſsionem inclinatur. Et per hunc modum interius diabolus inducit ad peccandum.

p. p. q. 110. a. 3.

** in l. de ſomniis, c. 3. paulo ante med. tom. 2.*

l. de ſomniis c. 2. à me. to. 2.

Ad primum ergo dicendum, quod opera vitæ ſemper, etſi ſint ab aliquo principio intrinſeco; tamen ad ea poteſt cooperari aliquod exterius agens: ſicut etiam ad opera animæ vegetabilis operatur calor exterior, vt facilius digeratur cibus.

Ad ſecundum dicendum, quod huiuſmodi apparitio formarum imaginabilium non eſt omnino præter ordinem naturæ, nec eſt per ſolum imperium, ſed per motum localem, vt * dictum eſt. Vnde patet reſponſio Ad tertium: quia formæ illæ ſunt à ſenſibus acceptæ primordialiter.

in co. art.

Art. 3.

Digitized by Google

433

:. 3. *Vtrum diabolus poſsit neceſsitatem inferre ad peccandum?*

D tertium ſic proceditur. Videtur, quod diabolus poſsit neceſsitatem inferre ad peccandum. Poteſ enim maior poteſt neceſsitatem inferre minori. d de diabolo dicitur Iob.41. Non eſt poteſtas ſuper ram, quæ ei valeat comparari. Ergo poteſt homini reno neceſsitatem inferre ad peccandum. *Ma. q. 3. art. 3. ad 9. & art. 4. c. & q. 10. art. 11. ad 10. & art. 12. ad 10.*

¶ 2. Præterea, Ratio hominis non poteſt moueri, ſi ſecundum ea, quæ exterius ſenſibus proponuntur, imaginationi repræſentantur: quia omnis noſtra gnitio ortum habet à ſenſu; & non eſt intelligere e phantaſmate, vt dicitur in lib. de anima. Sed diaolus poteſt mouere imaginationem hominis (vt dictum * eſt) & etiam exteriores ſenſus. Dicit enim † ug. in lib. 83. quæſt. quod ſerpit hoc malum, ſcilicet uod eſt à diabolo, per omnes aditus ſenſibiles, dat ſe guris, accommodat ſe coloribus, adhæret ſonis, inndit ſe ſaporibus. Ergo poteſt rationem hominis ex eceſsitate inclinare ad peccandum. ** art. præc. † li. 83. q. q. 12. circa princ. tom. 5.*

¶ 3. Præterea, Secundum * Auguſt. nonnullum eccatum eſt, cum caro concupiſcit aduerſus ſpiritum. Sed concupiſcentiam carnis diabolus poteſt cauſare, ſicut & cæteras paſsiones, eo modo quo * ſupra ictum eſt. Ergo ex neceſsitate poteſt inducere ad eccandum. ** lib. 19. de ciu. Dei, c. 4. ante me. illius tom. 5. * ar. præc.*

SED contra eſt, quod dicitur 1. Pet. vlt. Aduerſaus veſter diabolus tanquam leo rugiens, circuit quæens quem deuoret, cui reſiſtite fortes in fide. Fruſtra utem talis admonitio daretur, ſi homo ei ex neceſtate ſuccumberet. Non ergo poteſt homini neceſsitem inducere ad peccandum.

RESPONDEO dicendum, quod diabolus proria virtute, niſi refrænetur à Deo, poteſt aliquem ducere ex neceſsitate ad faciendum aliquem actum, ui de ſuo genere peccatum eſt: non autem poteſt ducere neceſsitatem peccandi. Quod patet ex hoc, uod homo motiuo ad peccandum non reſiſtit, niſi er rationem, cuius vſum totaliter impedire poteſt ouendo imaginationem, & appetitum ſenſitiuum, cut in arreptitiis patet. Sed tunc ratione ſic ligata uicquid homo agat, non imputatur ei ad peccatum. ed ſi ratio non ſit totaliter ligata, ex ea parte qua ſt libera, poteſt reſiſtere peccato, ſicut * ſupra ditum eſt. Vnde manifeſtum eſt, quod diabolus nullo odo poteſt neceſsitatem inducere homini ad peccandum. ** q. 77. a. 7.*

Ad primum ergo dicendum, quod non quælibet

Digitized by Google

poteſtas maior homine, poteſt mouere voluntatem hominis, ſed ſolus Deus: vt ſupra habitum eſt *.

q.9.ar.6.

Ad ſecundum dicendum, quod illud quod eſt apprehenſum per ſenſum, vel imaginationem, non ex neceſsitate mouet voluntatem, ſi homo habeat vſum rationis: nec ſemper huiuſmodi apprehenſio ligat rationem.

Ad tertium dicendum, quod concupiſcentia carnis contra ſpiritum, quando ratio ei actualiter reſiſtit, non eſt peccatum, ſed materia exercendæ virtutis. Quod autem ratio ei non reſiſtat, non eſt in poteſtate diaboli: & ideo non poteſt inducere neceſsitatem peccati.

434 Art. 4. *Vtrum omnia peccata hominum ſint ex ſuggeſtione diaboli?*

p.p.q.63. art.2.co. & q 114. a.3. & 3. q.8.ar.7. ad 2. & mal. q.3. art.5.

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod omnia peccata hominum ſint ex ſuggeſtione diaboli. Dicit enim * Dion. 4.c. de diu. nom. quod multitudo dæmonum cauſa eſt omnium malorum & ſibi & aliis.

¶ 2. Præterea, Quicumque peccat mortaliter, efficitur ſeruus diaboli, ſecundum illud Ioann. 8. Qui facit peccatum, ſeruus eſt peccati. Sed ei aliquis in ſeruitutem addicitur, à quo eſt ſuperatus, vt dicitur 2.Pet.2. Ergo quicumque facit peccatum, ſuperatus eſt à diabolo.

** c.4.par. 4. parum à princ.*

¶ 3. Præterea, † Greg. dicit, quod peccatum diaboli eſt irreparabile, quia cecidit nullo ſuggerente. Si igitur aliqui homines peccarent per liberum arbit. nullo ſuggerente, eorum peccatum eſſet irremediabile: quod patet eſſe falſum. Ergo omnia peccata humana à diabolo ſuggeruntur.

† hoc habet formaliter Anſel. lib.2.cur Deus homo, c.21. circ.med. Greg.l.9. mo.c.36. ad ſenſũ, & l.4.c.9.

SED contra eſt, quod dicitur in lib. * de Eccleſiaſticis dogmatibus, Non omnes cogitationes noſtræ malæ à diabolo excitantur, ſed aliquoties ex noſtri arbitrij motu emergunt.

** cap.82. hic liber eſt inter opera Auguſt. tom.3.*

RESPONDEO dicendum, quod occaſionaliter quidem, & indirectè diabolus eſt cauſa omnium peccatorum noſtrorum, in quantum induxit primum hominem ad peccandum, ex cuius peccato in tantum vitiata eſt humana natura, vt omnes ad peccandum procliues ſimus: ſicut diceretur eſſe cauſa combuſtionis lignorum, qui ligna ſiccaret, ex quo ſequeretur, quod facilè incenderentur. Directè autem non eſt cauſa omnium peccatorum humanorum: ita quod ſingula peccata perſuadeat. Quod Origenes * probat ex hoc, quia etiam ſi diabolus non eſſet, homines haberent appetitum ciborum, & venereorum, & ſimilium: qui poſſet eſſe inordinatus, niſi ratione

** l.3.periar.c.2.*

Digitized by Google

one ordinetur, quod ſubiacet libero arbitrio.

Ad primum ergo dicendum, quod multitudo dæmonum eſt cauſa omnium malorum noſtrorum, ſecundum primam originem, vt * dictum eſt. *in corp. art.*

Ad ſecundum dicendum, quod non ſolum fit ſeruus alicuius, qui ab eo ſuperatur, ſed etiam qui ei voluntariè ſe ſubiicit: & hoc modo fit ſeruus diaboli, qui motu proprio peccat.

Ad tertium dicendum, quod peccatum diaboli fuit irremediabile, quia nec aliquo ſuggerente peccauit, nec habuit aliquam pronitatem ad peccandum ex precedenti ſuggeſtione cauſatam: quod de nullo hominis peccato dici poteſt.

QVAESTIO LXXXI.

De cauſa peccati ex parte hominu, in quinque articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de cauſa peccati ex parte hominis. Cum autem homo ſit cauſa peccati, alteri homini exterius ſuggerendo, ſicut & diabolus, habet quendam ſpecialem modum cauſandi peccatum in alterum per originem. Vnde de peccato originali dicendum eſt.

ET CIRCA hoc tria conſideranda occurrunt. Primo, de eius traductione. Secundo, de eius eſſentia. Tertio, de eius ſubiecto.

ET CIRCA primum quæruntur quinque.

1 Primo, vtrum primum peccatum hominis deriuetur per originem in poſteros?

2 Secundo, vtrum omnia alia pecccata primi parentis, vel etiam aliorum parentum per originem in poſteros deriuentur? 435

3 Tertio, vtrum peccatum originale deriuetur ad omnes, qui ex Adam per viam ſeminis generantur? *3.q.19. art 4. ad 1. & 2. d.*

4 Quarto, vtrum deriuaretur ad illos, qui miraculoſe ex aliqua parte humani corporis formarentur? *13.q. 1.a. 1. & 4. contra G.*

5 Quinto, vtrum ſi fœmina peccaſſet, viro non peccante, traduceretur originale peccatum? *50.51.& 52. & ma.q.4. ar.1.&*

Art. I. *Vtrum primum peccatum primi parentis traducatur per originem in poſteros?*

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod primum peccatum primi parentis non traducatur ad alios per originem. Dicitur enim Ezech. 18. Filius non portabit iniquitatem patris. Portaret autem, ſi ab eo iniquitatem traheret. Ergo nullus trahit ab aliquo parentum per originem aliquod peccatum. *opu. 3. ca. 201. 202. 203. & 204. & Ro. 5. le. 3. 20. 3.*

¶ 2. Præterea, Accidens non traducitur per originem, niſi traducto ſubiecto, eo quod accidens non tranſit de ſubiecto in ſubiectum. Sed anima rationalis quæ eſt ſubiectum culpæ, non traducitur per originem, vt in primo * oſtenſum eſt. Ergo neque aliqua culpa per originem traduci poteſt.

q. 118. art. 2.

¶ 3. Præterea, Omne illud quod traducitur per originem humanam, cauſatur ex ſemine. Sed ſemen non poteſt cauſare peccatum, eo quod caret rationali parte animæ, quæ ſola poteſt eſſe cauſa peccati. Ergo nullum peccatum poteſt trahi per originem.

¶ 4. Præterea, Quod eſt perfectius in natura, virtuoſius eſt ad agendum. Sed caro perfecta non poteſt inficere animam ſibi vnitam: alioquin anima non poſſet emundari à culpa originali, dum eſt carni vnita. Ergo multo minus ſemen poteſt inficere animam.

cap. 5. à med.

¶ 5. Præterea, * Philoſoph. dicit in 3. Ethic. quod propter naturam turpes, nullus increpat, ſed eos, qui propter deſidiam & negligentiam. Dicuntur autem natura turpes, qui habent turpitudinem ex ſua origine. Ergo nihil quod eſt per originem, eſt increpabile, neque peccatum.

SED contra eſt, quod Apoſtolus dicit Rom. 5. Per vnum hominem peccatum in hunc mundum intrauit. Quod non poteſt intelligi per modum imitationis, vel incitationis, propter hoc quod dicitur Sap. 2. Inuidia diaboli mors intrauit in orbem terrarum. Reſtat ergo, quod per originem à primo homine peccatum in mundum intrauit.

RESPONDEO dicendum, quod ſecundum fidem Catholicam eſt tenendum, quod primum peccatum primi hominis originaliter tranſit in poſteros: propter quod etiam pueri mox nati deferuntur ad baptiſmum tamquam ab aliqua infectione culpæ abluendi. Contrarium eſt autem hæreſis Pelagianæ, vt patet per Auguſtinum * in plurimis ſuis libris. Ad inueſtigandum autem qualiter peccatum primi parentis originaliter poſsit tranſire in poſteros, diuerſi diuerſis viis proceſſerunt. Quidam enim conſiderantes, quod peccati ſubiectum eſt anima rationalis, poſuerunt, quod cum ſemine rationalis anima traducatur, vt ſic ex infecta anima infectæ animæ deriuari videantur. Alij vero hoc repudiantes tamquam erroneum, conati ſunt oſtendere, quomodo culpa animæ parentis traducitur in prolem, etiam ſi anima non traducatur, per hoc quod corporis defectus traducuntur à parente in

l. 1. retr. c. 9. ad fi. to. 1. li. 3. cõtra Iulian. c. 1. à med. to. 7. De bono perſeuer. c. 11. & 12. tom. 7.

Digitized by Google

in prolem: ſicut leproſus generat leproſum, & podagricus podagricum, propter aliquam corruptionem ſeminis, licet talis corruptio non dicatur lepra vel podagra. Cum autem corpus ſit proportionatum animæ, & defectus animæ redundent in corpus, & è conuerſo: ſimili modo dicitur, quod culpabilis defectus animæ per traductionem ſeminis in prolem deriuatur, quamuis ſemen actualiter non ſit culpæ ſubiectum. Sed omnes huiuſmodi viæ inſufficientes ſunt: quia dato quod aliqui defectus corporales à parente tranſeant in prolem per originem, & etiam aliqui defectus animæ ex conſequenti propter corporis indiſpoſitionem: (ſicut interdum ex fatuis fatui generantur) tamen hoc ipſum, quod eſt, ex origine aliquem defectum habere, videtur excludere rationem culpæ: de cuius ratione eſt, quod ſit voluntaria. Vnde etiam poſito, quod anima rationalis traduceretur, ex hoc ipſo quod infectio animæ prolis non eſſet in eius voluntate, amitteret rationem culpæ obligantis ad pœnam: quia vt Philoſophus dicit * in 3. Ethic. nullus improperabit cæco nato, ſed magis miſerebitur. Et ideo alia via procedendum eſt, dicendo quod omnes homines, qui naſcuntur ex Adam, poſſunt conſiderari vt vnus homo, in quantum conueniunt in natura, quam à primo parente accipiunt: ſecundum quod in ciuilibus omnes homines qui ſunt vnius communitatis, reputantur quaſi vnum corpus, & tota communitas quaſi vnus homo. Sicut etiam Porphyrius dicit *, quod participatione ſpeciei plures homines ſunt vnus homo. Sic igitur multi homines ex Adam deriuati, ſunt tamquam multa membra vnius corporis. Actus autem vnius membri corporalis, puta manus, non eſt voluntarius voluntate ipſius manus, ſed voluntate animæ, quæ primo mouet membrum. Vnde homicidium, quod manus committit, non imputaretur manui ad peccatum, ſi conſideraretur manus ſecundum ſe, vt diuiſa à corpore: ſed imputatur ei in quantum eſt aliquid hominis, quod mouetur à primo principio motiuo hominis. Sic igitur inordinatio, quæ eſt in iſto homine ex Adam generato, non eſt voluntaria voluntate ipſius, ſed voluntate primi parentis, qui mouet motione generationis omnes, qui ex eius origine deriuantur, ſicut voluntas animæ mouet omnia membra ad actum. Vnde peccatum, quod ſic à primo parente in poſteros deriuatur, dicitur originale: ſicut peccatum quod ab anima deriuatur

lib. 3. eth. 5. tom. 5.

In prædica. cab. e. de ſpecie, à me. illius tom. 1.

ad membra corporis, dicitur actuale. Et ſicut peccatum actuale quod per membrum aliquod committitur, non eſt peccatum illius membri, niſi in quantum illud membrum eſt aliquid ipſius hominis, propter quod vocatur peccatum humanum: ita peccatum originale non eſt peccatum huius perſonæ, niſi in quantum hæc perſona recipit naturam à primo parente: vnde & vocatur peccatum naturæ, ſecundum illud Epheſ. 2. Eramus natura filij iræ.

Ad primum ergo dicendum, quod filius dicitur non portare peccatum patris, quia non punitur pro peccato patris, niſi ſit particeps culpæ: & ſic eſt in propoſito. Deriuatur enim per originem culpa à patre in filium, ſicut & peccatum actuale per imitationem.

Ad ſecundum dicendum, quod etſi anima non traducatur, quia virtus ſeminis non poteſt cauſare animam rationalem: mouet tamen ad ipſam diſpoſitiue. Vnde per virtutem ſeminis traducitur humana natura à parente in prolem, & ſimul cum natura naturæ infectio. Ex hoc enim fit iſte qui naſcitur, conſors culpæ primi parentis, quod naturam ab eo ſortitur per quandam generatiuam motionem.

Ad tertium dicendum, quod etſi culpa non ſit actu in ſemine, eſt tamen ibi virtute humanæ naturæ, quam concomitatur talis culpa.

Ad quartum dicendum, quod ſemen eſt principium generationis, quæ eſt proprius actus naturæ eius propagationi deſeruiens: & ideo magis inficitur anima per ſemen, quam per carnem iam perfectam, quæ iam determinata eſt ad perſonam.

Ad quintum dicendum, quod illud, quod eſt per originem, non eſt increpabile, ſi conſideretur iſte qui naſcitur ſecundum ſe. Sed ſi conſideretur prout refertur ad aliquod principium, ſic poteſt eſſe ei increpabile: ſicut aliquis qui naſcitur, patitur ignominiam generis ex culpa alicuius progenitorum cauſatam.

436 Art. 2. *Vtrum etiam alia peccata primi parentis, vel proximorum parentum traducantur in poſteros?*

2.d.30.q.2.a 3. ad 1.& d.32.q.1.a 1.& 4.contra c.52. ad 13.& m.q.4. ar.8.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod etiam alia peccata vel ipſius primi parentis, vel proximorum parentum traducantur in poſteros. Pœna enim numquam debetur niſi culpæ. Sed aliqui puniuntur iudicio diuino pro peccato proximorum parentum, ſecundum illud Exod. 20. Ego ſum Deus zelotes, viſitans iniquitatem patrum in filios in tertiam & quartam generationem. Iudicio etiam huma-

Digitized by Google

in crimine læſæ maieſtatis filij exhæredantur pro ccato parentum. Ergo etiam culpa proximorum pantum tranſit ad poſteros.

¶ 2. Præterea, Magis poteſt tranferre in alterum quod habet aliquis à ſeipſo, quam id quod habet alio. Sicut ignis magis poteſt calefacere, quam ua calefacta. Sed homo transfert in prolem per iginem peccatum, quod habet ab Adam. Ergo mul magis peccatum quod ipſe commiſit.

¶ 3. Præterea, Ideo contrahimus à primo parente ccatum originale, quia in eo fuimus, ſicut in prinpio naturæ, quam ipſe corrupit. Sed ſimiliter fuimus proximis parentibus, ſicut in quibuſdam naturæ incipiis, quæ etſi ſit corrupta, poteſt adhuc magis rrumpi per peccatum, ſecundum illud Apocal. vlt. ui in ſordibus eſt, ſordeſcat adhuc. Ergo filij conahunt peccata proximorum parentum per originem, cut & primi parentis.

SED contra, Bonum eſt magis diffuſiuum ſui, am malum. Sed merita proximorum parentum on traducuntur ad poſteros. Ergo multo minus ccata.

RESPONDEO dicendum, quod Auguſt. * hanc æſtionem mouet in Enchirid. & inſolutam relinit. Sed ſi aliquis diligenter attendat, impoſsibile t quod aliqua peccata proximorum parentum, vel iam primi parentis præter primum, per originem aducantur. Cuius ratio eſt, quia homo generat ſibi lem in ſpeciè, non autem ſecundum indiuiduum. Et leo ea, quæ directè pertinent ad indiuiduum (ſicut erſonales actus, & quæ ad eos pertinent) non traduntur à parentibus in filios. Non enim Grammaticus aducit in filium ſcientiam Grammaticæ, quam proio ſtudio acquiſiuit. Sed ea, quæ pertinent ad natum ſpeciei, traducuntur à parentibus in filios, niſi ſit efectus naturæ: ſicut oculatus generat oculatum, niſi atura deficiat: & ſi natura ſit fortis, etiam aliqua acidentia indiuidualia propagantur in filios, pertinen a ad diſpoſitionem naturæ: ſicut velocitas corpois, bonitas ingenij, & alia huiuſmodi. Nullo autem odo ea, quæ ſunt pure perſonalia, vt dictum eſt *. icut autem ad perſonam pertinet aliquid ſecundum eipſam, & aliquid ex dono gratiæ: ita etiam ad naturam poteſt aliquid pertinere ſecundum ſeipſam, cilicet quod cauſatur ex principiis eius, & aliquid x dono gratiæ: & hoc modo iuſtitia originalis (ſict in primo dictum eſt *) erat quoddam donum ratiæ toti humanæ naturæ diuinitus collatum. In primo

Enchir. c. 46. & 47 tom 3.

in iſto ar.

q. 100. art. 1.

primo parente, quod quidem primus homo amiſit per primum peccatum. Vnde ſicut illa originalis iuſtitia traducta fuiſſet in poſteros ſimul cum natura, ita etiam inordinatio oppoſita. Sed alia peccata actualia vel primi parentis, vel aliorum, non corrumpunt naturam quantum ad id quod naturæ eſt, ſed ſolum quantum ad id quod perſonæ eſt, id eſt ſecundum pronitatem ad actum: vnde alia peccata non traducuntur.

ep.75.ad Auitum tom.2. Ad primum ergo dicendum, quod pœna ſpirituali (ſicut Aug. dicit * in epiſtola ad Auitum) nunquam puniuntur filij pro parentibus, niſi communicent in culpa, vel per originem, vel per imitationem: quia omnes animæ immediatè ſunt Dei, vt dicitur Ezech. 18. Sed pœna corporali interdum iudicio diuino, vel humano puniuntur filij pro parentibus, in quantum filius eſt aliquid patris ſecundum corpus.

Ad ſecundum dicendum, quod illud quod habet aliquis ex ſe, magis poteſt traducere, dummodo ſit traducibile: ſed peccata actualla proximorum parentum non ſunt traducibilia, quia ſunt pure perſonalia, vt dictum eſt *. *In corp. art.*

Ad tertium dicendum, quod primum peccatum corrumpit naturam humanam corruptione ad naturam pertinente: alia vero peccata corrumpunt eam corruptione pertinente ad ſolam perſonam.

437 Art. 3. *Vtrum peccatum primi parentis tranſeat per originem in omnes homines?*

1.q.100. ar.1.cor. & 3.q.32. a.8.et q. 52.art.7. ad 2.et q. 68.art 9. cor. & 2. d.51.q.1. a.2.et 3. d.3. q.4. a.2.et 4. contra G. 50.et 52. & ma.q. 4.ar.6.et quol.6.a. 7. et Ro. 5.le.3.fi.

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod peccatum primi parentis non tranſeat per originem in omnes homines. Mors enim eſt pœna conſequens originale peccatum. Sed non omnes qui procedunt ſeminaliter ex Adam morientur: illi enim qui viui reperientur in aduentum Domini, nunquam morientur, vt videtur per hoc quod dicitur 1. Theſſal. 4. Nos qui viuimus, non præueniemus in aduentu Domini eos, qui dormierunt. Ergo illi non contrahunt originale peccatum.

¶ 2. Præterea, Nullus dat alteri quod ipſe non habet. Sed homo baptizatus non habet peccatum originale. Ergo non traducit ipſum in prolem.

¶ 3. Præterea, Donum Chriſti eſt maius quam peccatum Adæ, vt Apoſtolus dicit Rom. 5. Sed donum Chriſti non tranſit in omnes homines. Ergo nec peccatum Adæ.

SED contra eſt, quod Apoſt. dicit Rom. 5. Mors in omnes pertranſit, in quo omnes peccauerunt.

RESPONDEO dicendum, quod ſecundum fidem

dem Catholicam firmiter eſt tenendum, quod omnes homines præter ſolum Chriſtum, ex Adam deriuati, peccatum originale ex Adam contrahunt: alioquin non omnes indigerent redemptione, quæ eſt per Chriſtum, quod eſt erroneum. Ratio autem ſumi poteſt ex hoc, quod * ſupra dictum eſt, ſcilicet quod ſic ex peccato primi parentis traducitur culpa originalis in poſteros, ſicut à voluntate animæ per motionem membrorum, traducitur peccatum actuale ad membra corporis. Manifeſtum eſt autem, quod peccatum actuale traduci poteſt ad omnia membra, quæ nata ſunt moueri à voluntate. Vnde & culpa originalis traducitur ad omnes illos, qui mouentur ab Adam motione generationis. *ar. 1. huius q.*

Ad primum ergo dicendum, quod probabilius & conuenientius tenetur, quod omnes illi, qui in aduentu Domini reperientur, morientur, & poſt modicum reſurgent, vt in tertio plenius dicetur. Si tamen hoc verum ſit, quod alij dicunt, quod illi nunquam morientur (ſicut * Hieron. narrat diuerſorum opiniones in quadam epiſtola ad Minerium, De reſurrectione carnis) dicendum eſt ad argumentum, quod illi etſi non moriantur, eſt tamen in eis reatus mortis. Sed pœna aufertur à Deo, qui etiam peccatorum actualium pœnas condonare poteſt. ** incipit hæc epiſt. In ipſo profectionis, &c. tom. 3.*

Ad ſecundum dicendum, quod peccatum originale per baptiſmum aufertur reatu, in quantum anima recuperat gratiam quantum ad mentem: remanet tamen peccatum originale actu quantum ad fomitem, qui eſt inordinatio partium inferiorum animæ, & ipſius corporis, ſecundum quod homo generat, & non ſecundum mentem. Et ideo baptizati traducunt peccatum originale. Non enim parentes generant in quantum ſunt renouati per baptiſmum, ſed in quantum retinent adhuc aliquid de vetuſtate primi peccati.

Ad tertium dicendum, quod ſicut peccatum Adæ traducitur in omnes, qui ab Adam corporaliter generantur: ita gratia Chriſti traducitur in omnes, qui ab eo ſpiritualiter generantur per fidem, & baptiſmum: & non ſolum ad remouendam culpam primi parentis, ſed etiam ad remouendum peccata actualia & ad introducendum in gloriam. 438

Art. 4. *Vtrum ſi aliquis ex humana carne formaretur miraculoſe, contraheret originale peccatum?*

2. d. 31. q. 1. . . ad. 3. et d. 33. q. 1. a. 1. ad 4. et 3 d. 2. q. 1. ad 2. q. 2. ad 2. et. mal. q. 4. art. 7.

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod ſi aliquis formaretur ex carne humana miraculoſe, contraheret originale peccatum. Dicit enim quædam

dam gloſſ. Geneſ. 3. quod in lumbis Adæ fuit tota poſteritas corupta: quia non eſt ſeparata prius in loco vitæ, ſed poſtea in loco exilij. Sed ſi aliquis homo ſic formaretur, ſicut dictum eſt, caro eius ſepararetur in loco exilij Ergo contraheret originale peccatum.

¶ 2. Præterea, Peccatum originale cauſatur in nobis in quantum anima inficitur ex carne. Sed caro tota hominis eſt infecta. Ergo ex quacumque parte carnis homo formaretur, anima eius inficeretur infectione originalis peccati.

¶ 3. Præterea, Peccatum originale à primo parente peruenit in omnes, in quantum omnes in eo peccante fuerunt. Sed illi qui ex carne humana formarentur, in Adam fuiſſent. Ergo peccatum originale contraherent.

SED contra eſt, quia non fuiſſent in Adam ſecundum ſeminalem rationem, quod ſolum cauſat traductionem peccati originalis, vt Aug. dicit * 10. ſuper Geneſ. ad litteram.

lib. 10. c. 19. & 20. tom. 3.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut iam dictum eſt *, peccatum originale à primo parente traducitur in poſteros, in quantum mouentur ab ipſo per generationem, ſicut membra mouentur ab anima ad peccatum actuale. Non autem eſt motio ad generationem niſi per virtutem actiuam in generatione. Vnde illi ſoli peccatum originale contrahunt, qui ab Adam deſcendunt per virtutem actiuam in generatione originaliter ab Adam deriuatam: quod eſt ſecundum ſeminalem rationem ab eo deſcendere. Nam ratio ſeminalis nihil aliud eſt, quam vis actiua in generatione. Si autem aliquis formaretur virtute diuina ex carne humana, manifeſtum eſt, quod vis actiua non deriuaretur ab Adam: vnde non contraheret peccatum originale. Sicut nec actus manus pertineret ad peccatum humanum, ſi manus non moueretur à voluntate hominis, ſed ab aliquo extrinſeco mouente.

a. 1. & 3. huius q.

Ad primum ergo dicendum, quod Adam non fuit in loco exilij niſi poſt peccatum. Vnde non propter locum exilij, ſed propter peccatum traducitur originalis culpa ad omnes, ad quos actiua eius generatio peruenit.

Ad ſecundum dicendum, quod caro non inficit animam, niſi in quantum eſt principium actiuum in generatione, vt * dictum eſt.

in cor. & 1. ar.

Ad tertium dicendum, quod ille, qui formaretur ex carne humana, fuiſſet in Adam ſecundum corpulentam

lentam ſubſtantiam, ſed non ſecundum ſeminalem rationem, vt * dictum eſt: & ideo non contraheret originale peccatum. *in co. art.*

Art. 5. *Vtrum ſi Adam non peccaſſet, Eua peccante, filij originale peccatum contraherent?* 439

AD quintum ſic proceditur. Videtur, quod ſi Adam non peccaſſet, Eua peccante, filij originale peccatum contraherent. Peccatum enim originale à parentibus contrahimus, in quantum in eis fuimus, ſecundum illud Apoſt. Rom. 5. In quo omnes peccauerunt. Sed ſicut homo præexiſtit in patre ſuo, ita in matre. Ergo ex peccato matris homo peccatum originale contraheret, ſicut & ex peccato patris.

¶ 2. Præterea, Si Eua peccaſſet Adam non peccante, filij paſsibiles, & mortales naſcerentur: mater enim dat materiam in generatione, vt dicit * Philoſophus in 2. de generatione animalium: mors autem & omnis paſsibilitas prouenit ex neceſsitate materiæ. Sed paſsibilitas & neceſsitas moriendi ſunt pœna peccati originalis. Ergo ſi Eua peccaſſet, Adam non peccante, filij contraherent originale peccatum.

2. d. 31. q. 1. a. 2. ad 4. & 4. d. 1. q. 2. art. 2. q. 2. ad 1. & ma. q. 4. a. 7. ad 4. & 5. & Ro. 5. le. 3. co. 4. & 1. cor. 15 lec. 3. co. 2. me.

* *c. 1. t. 4.*

¶ 3. Præterea, * Damaſc. dicit in lib. 3. quod Spiritus ſanctus præuenit in virginem, de qua Chriſtus erat abſque peccato originali naſciturus, purgans eam. Sed illa purgatio non fuiſſet neceſſaria, ſi infectio originalis peccati non contraheretur ex matre. Ergo infectio originalis peccati ex matre trahitur: & ſic Eua peccante, eius filij peccatum originale contraherent, etiam ſi Adam non peccaſſet.

* *l. 3. orth. fidei, c. 2. & 12.*

SED contra eſt, quod Apoſtolus dicit Rom. 5. Per vnum hominem peccatum in hunc mundum intrauit. Magis autem fuiſſet dicendum, quod per duos intraſſet, cum ambo peccauerint, vel potius per mulierem, quæ primo peccauit, ſi fœmina peccatum originale in prolem tranſmitteret. Non ergo peccatum originale deriuatur in filios à matre, ſed à patre.

RESPONDEO dicendum, quod huius dubitationis ſolutio ex * præmiſsis patet. Dictum eſt enim † ſupra, quod peccatum originale à primo parente traducitur, in quantum ipſe mouet ad generationem natorum. Vnde * dictum eſt, quod ſi materialiter tantum aliquis ex carne humana generaretur, originale peccatum non contraheret. † Manifeſtum eſt autem ſecundum doctrinam Philoſophorum, quod principium actiuum in generatione eſt à patre; materiam autem mater miniſtrat. Vnde peccatum originale non contrahitur à matre, ſed à patre. Et ſecundum hoc,

* *a. 1. 3. 4. huius q.*
† *art. 1. huius q.*
* *art. 4. huius q.*
† *Ariſt. l. 1. de gener. animal. c. 1. tom. 4.*

ſi Adam

ſi Adam non peccante, Eua peccaſſet, filij originale peccatum non contraherent: è conuerſo autem eſſet, ſi Adam peccaſſet, & Eua non.

Ad primum ergo dicendum, quod in patre præexiſtit filius ſicut in principio actiuo, ſed in matre ſicut in principio materiali & paſsiuo. Vnde non eſt ſimilis ratio.

Ad ſecundum dicendum, quod quibuſdam videtur, quod Eua peccante, ſi Adam non peccaſſet, filij eſſent immunes à culpa: paterentur tamen neceſsitatem moriendi, & alias paſsibilitates prouenientes ex neceſsitate materiæ, quam mater miniſtrat, non ſub ratione pœnæ, ſed ſicut quoſdam naturales defectus. Sed hoc non videtur conueniens. Immortalitas enim & impaſsibilitas primi ſtatus non erat ex conditione
p p.q.97. materiæ, vt in primo * dictum eſt, ſed ex originali
a.1.& 2. iuſtitia, per quam corpus ſubdebatur animæ, quamdiu anima eſſet ſubiecta Deo: defectus autem originalis iuſtitiæ eſt peccatum originale. Si igitur Adam non peccante peccatum originale non transfunderetur in poſteros propter peccatum Euæ, manifeſtum eſt, quod in filiis non eſſet defectus originalis iuſtitiæ: vnde non eſſet in eis paſsibilitas, vel neceſsitas moriendi.

Ad tertium dicendum, quod illa purgatio præueniens in beata Virgine, non requirebatur ad auferendam transfuſionem originalis peccati: ſed quia oportebat, vt mater Dei maxima puritate niteret. Non enim eſt aliquid dignè receptaculum Dei, niſi ſit mundum, ſecundum illud Pſalm. 93. Domum tuam Domine decet ſanctitudo.

QVAESTIO LXXXII.

De originali peccato quantum ad ſuam eſſentiam, in quatuor articulos diuiſa.

440
1.d.5.q.1. DEinde conſiderandum eſt de peccato originali
ar.1.c.& quantum ad ſuam eſſentiam.
d.7.q.1. ET CIRCA hoc quæruntur quatuor.
a.1.ad 2. ¶ Primo, vtrum originale peccatum ſit habitus?
& 2.d.30 ¶ Secundo, vtrum ſit vnum tantum in vno homine?
q.1.ar.3. ¶ Tertio, vtrum ſit concupiſcentia?
ad 2.& ¶ Quarto, vtrum æqualiter ſit in omnibus?

ver.7.10. Art. 1. *Vtrum originale peccatum ſit habitus?*

a.1.ad 2. AD primum ſic proceditur. Videtur, quod originale
& mal. peccatum non ſit habitus. Originale enim
q.4 ar.2. peccatum eſt carentia originalis iuſtitiæ, vt * Anſelm.
* c.1.& 3. dicit in lib. de conceptu virginali; & ſic originale
& 26. peccatum eſt quædam priuatio. Sed priuatio opponitur

ponitur habitui. Ergo originale peccatum non eſt habitus.

¶ 2. Præterea, Actuale peccatum habet plus de ratione culpæ, quam originale, in quantum habet plus de ratione voluntarij. Sed habitus actualis peccati non habet rationem culpæ: alioquin ſequeretur, quod homo dormiens culpabiliter peccaret. Ergo nullus habitus originalis habet rationem culpæ.

¶ 3. Præterea, In malis actus ſemper præcedit habitum: nullus enim habitus malus eſt infuſus, ſed acquiſitus. Sed originale peccatum non præcedit aliquis actus. Ergo originale peccatum non eſt habitus.

SED contra eſt, quod Aug. dicit in lib. de baptiſmo puerorum, quod ſecundum peccatum originale paruuli ſunt concupiſcibiles, etſi non ſint actu concupiſcentes. Sed habilitas dicitur ſecundum aliquem habitum. Ergo peccatum originale eſt habitus. *habetur ex ſerm. 45. de tempore, t. 10. & ex l. 6. cont. Iul. c. 7. to. 7.*

RESPONDEO dicendum, quod ſicut * ſupra dictum eſt, duplex eſt habitus. Vnus quidem quo inclinatur potentia ad agendum, ſicut ſcientiæ & virtutes dicuntur habitus: & hoc modo peccatum originale non eſt habitus. Alio modo dicitur habitus diſpoſitio alicuius naturæ ex multis compoſitæ, ſecundum quam bene ſe habet, vel male ad aliquid, & præcipuè cum talis diſpoſitio fuerit quaſi in naturam verſa, vt patet de ægritudine & ſanitate, & hoc modo peccatum originale eſt habitus: eſt enim quædam inordinata diſpoſitio proueniens ex diſſolutione illius harmoniæ, in qua conſiſtebat ratio originalis iuſtitiæ: ſicut etiam ægritudo corporalis eſt quædam inordinata diſpoſitio corporis, ſecundum quam ſoluitur æqualitas, in qua conſiſtit ratio ſanitatis: vnde peccatum originale languor naturæ dicitur. ** q. 50. art. 1.*

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut ægritudo corporalis habet aliquid de priuatione, in quantum tollitur æqualitas ſanitatis; & aliquid habet poſitiue, ſcilicet ipſos humores inordinate diſpoſitos: ita etiam peccatum originale habet priuationem originalis iuſtitiæ, & cum hoc inordinatam diſpoſitionem partium animæ. Vnde non eſt priuatio pura, ſed eſt quidam habitus corruptus.

Ad ſecundum dicendum, quod actuale peccatum eſt inordinatio quædam actus. Originale vero cum ſit peccatum naturæ, eſt quædam inordinata diſpoſitio ipſius naturæ, quæ habet rationem culpæ, in quantum deriuatur ex primo parente, vt * dictum eſt. Huiuſmodi autem diſpoſitio naturæ inordinata habet rationem habitus. Sed inordinata diſpoſitio *q. præced. art. 1.*

actus

Digitized by Google

actus non habet rationem habitus: & propter hoc peccatum originale poteſt eſſe habitus, non autem peccatum actuale.

Ad tertium dicendum, quod obiectio illa procedit de habitu, quo potentia inclinatur in actum: talis autem habitus non eſt peccatum originale. Quamuis etiam ex peccato originali ſequatur aliqua inclinatio in actum inordinatum, non directè, ſed indirectè, ſcilicet per remotionem prohibentis, id eſt, originalis iuſtitiæ, quæ prohibebat inordinatos motus: ſicut etiam ex ægritudine corporali indirectè ſequitur inclinatio ad motus corporales inordinatos. Nec debet dici, quod peccatum originale ſit habitus infuſus, aut acquiſitus per actum niſi primi parentis: non autem huius perſonæ, ſed per vitiatam originem innatus.

441 Art. 2. *Vtrum in vno homine ſint multa originalia peccata?*

2. d. 33. q. 1. ar 1. & ma. q. 4. art. 1. cor. fin. & art. 2. princ. & a. 8. ad 1. & Pſ. 31. co. 2. & Ro. 4. le. 1. co. 4. & c. 5. le. 3. co. 3. fin.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod in vno homine ſint multa originalia peccata. Dicitur enim in Pſal. 50. Ecce enim in iniquitatibus conceptus ſum, & in peccatis concepit me mater mea. Sed peccatum, in quo homo concipitur, eſt originale. Ergo plura peccata originalia ſunt in vno homine.

¶ 2. Præterea, Vnus & idem habitus non inclinat ad contraria: habitus enim inclinat per modum naturæ, quæ tendit in vnum. Sed peccatum originale etiam in vno homine inclinat ad diuerſa peccata & contraria. Ergo peccatum originale non eſt vnus habitus, ſed plures.

¶ 3. Præterea, Peccatum originale inficit omnes animæ partes. Sed diuerſæ partes animæ ſunt diuerſa ſubiecta peccati, vt ex * præmiſsis patet. Cum igitur vnum peccatum non poſsit eſſe in diuerſis ſubiectis, videtur quod peccatum originale non ſit vnum, ſed multa.

** qu. 74.*

SED contra eſt, quod dicitur Ioannis 1. Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi: quod ſingulariter dicitur, quia peccatum mundi, quod eſt peccatum originale, eſt vnum, vt gloſſ. * ibid. exponit.

Gloſſ. ordin. ibid.

RESPONDEO dicendum, quod in vno homine eſt vnum peccatum originale: cuius ratio dupliciter accipi poteſt. Vno modo, ex parte cauſæ peccati originalis. Dictum eſt enim * ſupra, quod ſolum primum peccatum primi parentis in poſteros traducitur. Vnde peccatum originale in vno homine eſt vnum numero, & in omnibus hominibus eſt vnum proportione, in reſpectu ſcilicet ad primum principium. Alio

q. 81. a. 2.

modo

modo poteſt accipi ratio eius ex ipſa eſſentia originalis peccati. In omni enim inordinata diſpoſitione vnitas ſpeciei conſideratur ex parte cauſæ; vnitas autem ſecundum numerum ex parte ſubiecti, ſicut patet in ægritudine corporali: ſunt enim diuerſæ ægritudines ſpecie, quæ ex diuerſis cauſis procedunt, puta ex ſuperabundantia calidi vel frigidi: vel ex læſione pulmonis, vel hepatis: vna autem ægritudo ſecundum ſpeciem in vno homine non eſt niſi vna numero. Cauſa autem huius corruptæ diſpoſitionis, quæ dicitur originale peccatum, eſt vna tantum, ſcilicet priuatio originalis iuſtitiæ, per quam ſublata eſt ſubiectio humanæ mentis ad Deum. Et ideo peccatum originale eſt vnum ſpecie, & in vno homine non poteſt eſſe niſi vnum numero. In diuerſis autem hominibus eſt vnum ſpecie & proportione, diuerſum autem numero.

Ad primum ergo dicendum, quod pluraliter dicitur, in peccatis, ſecundum illum morem diuinæ Scripturæ, quo frequenter ponitur pluralis numerus pro ſingulari, ſicut Matth. 2. Defuncti ſunt, qui quærebant animam pueri: vel quia in peccato originali virtualiter præexiſtunt omnia peccata actualia, ſicut in quodam principio: vnde eſt multiplex virtute: vel quia in peccato primi parentis, quod per originem traducitur, fuerunt plures deformitates, ſcilicet ſuperbiæ, inobedientiæ, gulæ, & alia huiuſmodi; vel quia multæ partes animæ inficiuntur per peccatum originale.

442 3. q. 23. a. 3. co. & 3. diſt. 30. q. 1. ar 3. co. & ad 4. & in ex. li. & di. 31. q. 2 a. 1. ad 3. & di. 32. q. 1. a. 1. ad 1. 3. & 4. & ma. q. 3. ar. 7. cor. fi. & q. 4. ar. 1. & per to. & ar. 4. ad 2. & a. 2. & a. 6. ad 16. * l. 2. c. 4. & 30.

Ad ſecundum dicendum, quod vnus habitus non poteſt inclinare per ſe & directe, id eſt, per propriam formam ad contraria; ſed indirecte, & per accidens, ſcilicet per remotionem prohibentis. Sicut ſoluta harmonia corporis mixti, elementa tendunt in loca contraria; & ſimiliter ſoluta harmonia originalis iuſtitiæ diuerſæ animæ potentiæ in diuerſa feruntur.

Ad tertium dicendum, quod peccatum originale inficit diuerſas partes animæ ſecundum quod ſunt partes vnius totius; ſicut & iuſtitia originalis continebat omnes animæ partes in vnum: & ideo eſt vnum tantum peccatum originale, ſicut etiam eſt vna febris in vno homine, quamuis diuerſæ partes corporis grauentur.

Art. 3. *Vtrum originale peccatum ſit concupiſcentia?*

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod peccatum originale non ſit concupiſcentia. Omne enim peccatum eſt contra naturam, vt dicit * Damaſ. in 2. lib. Sed concupiſcentia eſt ſecundum naturam: eſt enim

enim proprius actus virtutis concupiſcibilis, quæ eſt potentia naturalis. Ergo concupiſcentia non eſt peccatum originale.

¶ 2. Præterea, Per peccatum originale ſunt in nobis paſsiones peccatorum, vt patet per Apoſt. Roman. 7. Sed multæ aliæ ſunt paſsiones præter concupiſcentiam, vt † ſupra habitum eſt. Ergo peccatum originale non magis eſt concupiſcentia, quam aliqua alia paſsio.

† *q.23. art.4.*

¶ 3. Præterea, Per peccatum originale deordinantur omnes animæ partes, vt * dictum eſt. Sed intellectus eſt ſupremus inter animæ partes, vt patet per † Philoſophum in 10. Eth. Ergo peccatum originale magis eſt ignorantia, quam concupiſcentia.

* *ar. prac. ad 1.*
† *c.7.t.5.*

SED contra eſt, quod * Auguſt. dicit in lib. Retractationum, Concupiſcentia eſt reatus originalis peccati.

* *l.1.c.15. non multum procul à pr. tom.1*

RESPONDEO dicendum, quod vnumquodque habet ſpeciem à ſua forma. Dictum eſt autem † ſupra, quod ſpecies peccati originalis ſumitur ex ſua cauſa: vnde oportet quod id quod eſt formale in originali peccato accipiatur ex parte cauſæ peccati originalis: oppoſitorum autem oppoſitæ ſunt cauſæ. Eſt igitur attendenda cauſa originalis peccati ex cauſa originalis iuſtitiæ, quæ ei opponitur. Tota autem ordinatio originalis iuſtitiæ ex hoc eſt, quod voluntas hominis erat Deo ſubiecta: quæ quidem ſubiectio primo & principaliter erat per voluntatem, cuius eſt mouere omnes alias partes in finem, vt * ſupra dictum eſt. Vnde ex auerſione voluntatis à Deo conſecuta eſt inordinatio in omnibus aliis animæ viribus. Sic ergo priuatio originalis iuſtitiæ, per quam voluntas ſubdebatur Deo, eſt formale in peccato originali: omnis autem alia inordinatio virium animæ ſe habet in peccato originali, ſicut quiddam materiale. Inordinatio autem aliarum virium animæ præcipue in hoc attenditur, quod inordinate conuertuntur ad bonum commutabile: quæ quidem inordinatio communi nomine poteſt dici concupiſcentia. Et ita peccatum originale materialiter quidem eſt concupiſcentia, formaliter vero eſt defectus originalis iuſtitiæ.

† *ar. pra.*
* *q.9.ar.1.*

Ad primum ergo dicendum, quod quia in homine concupiſcibilis naturaliter regitur ratione, in tantum concupiſcere eſt homini naturale, in quantum eſt ſecundum rationis ordinem. Concupiſcentia autem quæ tranſcendit limites rationis, ineſt homini contra naturam, & talis eſt concupiſcentia originalis peccati.

Ad

Digitized by Google

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut * ſupra dictum eſt, paſsiones iraſcibilis ad paſsiones concupiſcibilis reducuntur ſicut ad principaliores, inter quas concupiſcentia vehementius mouet, & magis ſentitur, vt * ſupra habitum eſt: & ideo concupiſcentiæ attribuitur tanquam principaliori, & in qua quodammodo omnes aliæ paſsiones includuntur. q.25.a.1. q.25.a.2. ad 1.

Ad tertium dicendum, quod ſicut in bonis, intellectus, & ratio principalitatem habent: ita è conuerſo in malis inferior pars animæ principalior inuenitur, quæ obnubilat, & trahit rationem, vt * ſupra dictum eſt. Propter hoc peccatum originale magis dicitur eſſe concupiſcentia, quam ignorantia; licet etiam ignorantia inter defectus materiales peccati originalis contineatur. * q.80. art. 2.

Art. 4. *Vtrum peccatum originale ſit æqualiter in omnibus?* 443

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod peccatum originale non ſit æqualiter in omnibus. Eſt enim peccatum originale concupiſcentia inordinata, vt * dictum eſt. Sed non omnes æqualiter ſunt proni ad concupiſcendum. Ergo peccatum originale non eſt æqualiter in omnibus. 2.d.32.q. 1.art.3. *ar.præ

¶ 2. Præterea, Peccatum originale eſt quædam inordinata diſpoſitio animæ, ſicut ægritudo eſt quædam inordinata diſpoſitio corporis. Sed ægritudo recipit magis, & minus. Ergo peccatum originale recipit magis, & minus.

¶ 3. Præterea, * Auguſt. dicit in lib. de nupt. & concupiſcentia, quod libido tranſmittit originale peccatum in prolem. Sed contingit eſſe maiorem libidinem vnius in actu generationis, quam alterius. Ergo peccatum originale poteſt eſſe maius in vno, quam in alio. li. de nu. & concu. c.23. circa princ. & c.24. t.7.

SED contra eſt, quia peccatum originale eſt peccatum naturæ, vt * dictum eſt. Sed natura æqualiter eſt in omnibus. Ergo & peccatum originale. q. præced. art.2.

RESPONDEO dicendum quod in originali peccato ſunt duo, quorum vnum eſt defectus originalis iuſtitiæ; aliud autem eſt relatio huius defectus ad peccatum primi parentis, à quo per vitiatam originem deducitur. Quantum autem ad primum, peccatum originale non recipit magis, & minus: quia totum donum originalis iuſtitiæ eſt ſublatum; priuationes autem totaliter aliquid priuantes, vt mors, & tenebræ, non recipiunt magis, & minus, ſicut * ſupra dictum eſt. Similiter etiam nec quantum ad ſecundum æqualiter enim omnes relationem habent ad primum principium q.73.a.2.

cipium vitiatæ originis, ex quo peccatum originale recipit rationem culpæ. Relationes enim non recipiunt magis, & minus. Vnde manifeſtum eſt, quod peccatum originale non poteſt eſſe magis in vno, quam in alio.

Ad primum ergo dicendum, quod ſoluto vinculo originalis iuſtitiæ, ſub quo quodam ordine omnes vires animæ continebantur, vnaquæque vis animæ tendit in ſuum proprium motum, & tanto vehementius, quanto fuerit fortior. Contingit autem vires aliquas animæ eſſe fortiores in vno, quam in alio, propter diuerſas corporis complexiones. Quod ergo vnus homo ſit pronior ad concupiſcendum, quam alter, non eſt ratione peccati originalis, cum in omnibus æqualiter ſoluatur vinculum originalis iuſtitiæ, & æqualiter in omnibus partes inferiores animæ ſibi relinquantur. Sed accidit hoc ex diuerſa diſpoſitione potentiarum, ſicut * dictum eſt.

*In * iſta mox ſolutione.*

Ad ſecundum dicendum, quod ægritudo corporalis non habet in omnibus æqualem cauſam, etiam ſi ſit eiuſdem ſpeciei. Puta ſi ſit febris ex cholera putrefacta, poteſt eſſe maior, vel minor putrefactio, & propinquior, vel remotior à principio vitæ. Sed cauſa originalis peccati in omnibus eſt æqualis. Vnde non eſt ſimile.

Ad tertium dicendum, quod libido, quæ tranſmittit peccatum originale in prolem, non eſt libido actualis: quia dato, quod virtute diuina concederetur, quod nullam inordinatam libidinem in actu generationis ſentiret, adhuc tranſmitteret in prolem originale peccatum. Sed libido illa eſt intelligenda habitualiter, ſecundum quod appetitus ſenſitiuus non continetur ſub ratione ſoluto vinculo originalis iuſtitiæ: & talis libido in omnibus eſt æqualis.

QVAESTIO LXXXIII.

De ſubiecto originalis peccati, in quatuor articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de ſubiecto originalis peccati.

CIRCA hoc quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum ſubiectum originalis peccati per prius ſit caro, vel anima?

¶ Secundo, ſi anima, vtrum per eſſentiam, aut per potentias ſuas?

¶ Tertio, vtrum voluntas per prius ſit ſubiectum peccati originalis, quam aliæ potentiæ animæ?

¶ Quarto, vtrum aliquæ potentiæ animæ ſint ſpecialiter

Digitized by Google

liter infectæ, ſcilicet generatiua, vis concupiſcibilis, & ſenſus tactus?

Art. 1. Vtrum originale peccatum ſit magis in carne, quam in anima? 444

2. d. 18. q. 2. a. 1. ad 3. & d. 30. q. 1. a. 2. ad 4. & d. 31. q. 1. a. 1. ad 2. & 4. & q. 2. a. 1. per totum, & ver. q. 25. art. 6. co. & q. 27. ar. 6. ad 2. & Mal. q. 4. a. 3. & 4. & Ro. 5. l. 3. co. 2. & 3.

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod peccatum originale magis ſit in carne, quam in anima. Repugnantia enim carnis ad mentem ex corruptione originalis peccati procedit. Sed radix huius repugnantiæ in carne conſiſtit. Dicit enim Apoſtolus ad Rom. 7. Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ. Ergo originale peccatum in carne principaliter conſiſtit.

¶ 2. Præterea, Vnumquodque potius eſt in cauſa, quam in effectu, ſicut calor magis eſt in igne calefaciente, quam in aqua calefacta. Sed anima inficitur infectione originalis peccati per ſemen carnale. Ergo peccatum originale maius eſt in carne, quam in anima.

¶ 3. Præterea, Peccatum originale ex primo parente contrahimus, prout in eo fuimus ſecundum rationem ſeminalem: ſic autem non fuit ibi anima, ſed ſola caro. Ergo originale peccatum non eſt in anima, ſed in carne.

¶ 4. Præterea, Anima rationalis creata à Deo corpori infunditur. Si igitur anima per peccatum originale inficeretur, conſequens eſſet, quod ex ſua creatione, vel infuſione inquinaretur, & ſic Deus eſſet cauſa peccati, qui eſt actor creationis, & infuſionis.

¶ 5. Præterea, Nullus ſapiens liquorem pretioſum vaſi infecto infunderet, ex quo ſciret ipſum liquorem infici. Sed anima rationalis eſt pretioſior omni liquore. Si ergo anima ex corporis vnione infici poſſet infectione originalis culpæ, Deus qui ipſa ſapientia eſt, nunquam animam tali corpori infunderet: infundit autem. Non ergo inquinatur ex carne. Sic igitur peccatum originale non eſt in anima, ſed in carne.

SED contra eſt, quod idem eſt ſubiectum virtutis, & vitij, ſiue peccati, quod contrariatur virtuti. Sed caro non poteſt eſſe ſubiectum virtutis: dicit enim Apoſtolus ad Romanos ſeptimo, Scio, quod non habitat in me, hoc eſt in carne mea, bonum. Ergo caro non poteſt eſſe ſubiectum originalis peccati, ſed ſolum anima.

RESPONDEO dicendum, quod aliquid poteſt eſſe in aliquo dupliciter. Vno modo ſicut in cauſa vel principali, vel inſtrumentali: alio modo ſicut in ſubiecto. Peccatum ergo originale omnium hominum fuit quidem in ipſo Adam, ſicut in prima cauſa princi-

pali, ſecundum illud Apoſt. Romanorum 5. In quo omnes peccauerunt. In ſemine autem corporali eſt peccatum originale ſicut in cauſa inſtrumentali, eo quod per virtutem actiuam ſeminis traducitur peccatum originale in prolem ſimul cum natura humana. Sed ſicut in ſubiecto peccatum originale nullo modo poteſt eſſe in carne, ſed ſolum in anima. Cuius ratio

q. 81. a. 1. eſt, quia ſicut * ſupra dictum eſt, hoc modo ex voluntate primi parentis peccatum originale traducitur in poſteros per quamdam generatiuam motionem, ſicut à voluntate alicuius hominis deriuatur peccatum actuale ad alias partes eius. In qua quidem deriuatione poteſt attendi, quod quicquid prouenit ex motione voluntatis peccati ad quamcumque partem hominis, quæ quocumque modo poteſt eſſe particeps peccati, vel per modum ſubiecti, vel per modum inſtrumenti: habet rationem culpæ: ſicut ex voluntate gulæ prouenit concupiſcentia cibi ad concupiſcibilem, & ſumptio cibi ad manus, & os, quæ in quantum mouentur à voluntate ad peccandum, ſunt inſtrumenta peccati. Quod vero vlterius deriuatur ad vim nutritiuam, & ad interiora membra, quæ non ſunt nata moueri à voluntate, non habet rationem culpæ. Sic igitur cum anima poſſit eſſe ſubiectum culpæ, caro autem de ſe non habeat, quod ſit ſubiectum culpæ, quicquid peruenit de corruptione primi peccati ad animam, habet rationem culpæ. Quod autem peruenit ad carnem, non habet rationem culpæ, ſed pœnæ. Sic igitur anima eſt ſubiectum peccati originalis, non autem caro.

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut * Auguſt. dicit in lib. Retractationum, Apoſt. loquitur ibi de homine iam redempto, qui liberatus eſt à culpa, ſed ſubiacet pœnæ ratione cuius peccatum dicitur habitare in carne. Vnde ex hoc non ſequitur, quod caro ſit ſubiectum culpæ, ſed ſolum pœnæ.

c. 26. de clinando ad finem tom. I.

Ad ſecundum dicendum, quod peccatum originale cauſatur ex ſemine, ſicut ex cauſa inſtrumentali. Non autem oportet, quod aliquid ſit principalius in cauſa inſtrumentali, quam in effectu, ſed ſolum in cauſa principali, & hoc modo peccatum originale potiori modo fuit in Adam, in quo fuit ſecundum rationem actualis peccati.

Ad tertium dicendum, quod anima huius hominis non fuit ſecundum ſeminalem rationem in Adam peccante, ſicut in principio effectiuo, ſed ſicut in principio diſpoſitiuo: eo quod ſemen corporale, quod ex Adam traducitur, ſua virtute non efficit

cit animam rationalem, ſed ad eam diſponit.

Ad quartum dicendum, quod infectio originalis peccati nullo modo cauſatur à Deo, ſed ex ſolo peccato primi parentis per carnalem generationem. Et ideo cum creatio importet reſpectum animæ ad ſolum Deum, non poteſt dici quod anima ex ſua creatione inquinetur. Sed infuſio importat reſpectum, & ad Deum infundentem, & ad carnem, cui infunditur anima: & ideo habito reſpectu ad Deum infundentem, non poteſt dici quod anima per infuſionem maculetur: ſed ſolum habito reſpectu ad corpus, cui infunditur.

Ad quintum dicendum, quod bonum commune præfertur bono ſingulari. Vnde Deus ſecundum ſuam ſapientiam non prætermittit vniuerſalem ordinem rerum, qui eſt vt tali corpori talis anima infundatur, vt vitetur ſingularis infectio huius animæ: præſertim cum natura animæ hoc habeat, vt eſſe non incipiat, niſi in corpore, vt in primo habitum eſt *. Melius eſt *p.p.q.* autem ei ſic eſſe ſecundum naturam, quam nullo modo *118.a.3.* do eſſe: præſertim cum poſsit per gratiam damnationem euadere.

Art. 2. Vtrum peccatum originale ſit per prius in eſſentia animæ, quam in potentiis? 445

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod peccatum originale non ſit per prius in eſſentia animæ, quam in potentiis. Anima enim nata eſt eſſe ſubiectum peccati quantum ad id, quod poteſt à voluntate moueri. Sed anima non mouetur à voluntate ſecundum ſuam eſſentiam, ſed ſolum ſecundum potentias. Ergo peccatum originale non eſt in anima ſecundum ſuam eſſentiam, ſed ſolum ſecundum potentias. *Inf.a.3. c. et 2.d. 31.q.2. a.1.et ver.q 25. a.6. cor. et q 27. a.6. ad 2. et Mal. q.4.a.4.*

¶ 2. Præterea, Peccatum originale opponitur originali iuſtitiæ. Sed originalis iuſtitia erat in aliqua potentia animæ, quæ eſt ſubiectum virtutis. Ergo & peccatum originale eſt magis in potentia animæ, quam in eius eſſentia.

¶ 3. Præterea, Sicut à carne peccatum originale deriuatur ad animam, ita ab eſſentia animæ deriuatur ad potentias. Sed peccatum originale magis eſt in anima, quam in carne. Ergo etiam magis eſt in potentiis animæ, quam in eius eſſentia.

¶ 4. Præterea, Peccatum originale dicitur eſſe concupiſcentia, vt dictum eſt *. Sed concupiſcentia eſt *q.82.a.3* in potentiis animæ. Ergo & peccatum originale.

SED contra eſt, quod peccatum originale dicitur eſſe peccatum naturale, vt ſupra dictum eſt *. Anima *q.81.a.1.* autem eſt forma, & natura corporis ſecundum eſſen-

Digitized by Google

tiam ſuam, & non ſecundum potentias, vt in primo
habitum eſt †. Ergo anima eſt ſubiectum originalis
p.p.q.76. peccati principaliter ſecundum ſuam eſſentiam.
ar.1. RESPONDEO dicendum, quod illud animæ eſt
principaliter ſubiectum alicuius peccati, ad quod primo pertinet cauſa motiua illius peccati: ſicut ſi cauſa motiua ad peccandum ſit delectatio ſenſus, quæ pertinet ad vim concupiſcibilem, ſicut obiectum proprium eius, ſequitur quod vis concupiſcibilis ſit proprium ſubiectum illius peccati. Manifeſtum eſt autem, quod peccatum originale cauſatur per originem. Vnde illud animæ, quod primo attingitur ab origine hominis, eſt primum ſubiectum originalis peccati. Attingit autem origo animam, vt terminum generationis, ſecundum quod eſt forma corporis: quod quidem conuenit ei ſecundum eſſentiam propriam, vt in primo habitum eſt. * Vnde anima ſecundum eſſentiam eſt
p.p.q.76. primum ſubiectum originalis peccati.
art.1. Ad primum ergo dicendum, quod ſicut motio voluntatis alicuius proprie peruenit ad potentias animæ, non autem ad animæ eſſentiam: ita motio voluntatis primi generantis per viam generationis peruenit pri-
in co.ar. mo ad animæ eſſentiam, vt dictum eſt *.

Ad ſecundum dicendum, quod etiam originalis iuſtitia pertinebat primordialiter ad eſſentiam animæ. Erat enim donum diuinitus datum humanæ naturæ, quam per prius reſpicit eſſentia animæ, quam potentiæ. Potentiæ enim magis videntur pertinere ad perſonam, in quantum ſunt principia perſonalium actuum: vnde ſunt propria ſubiecta peccatorum actualium, quæ ſunt peccata perſonalia.

Ad tertium dicendum, quod corpus comparatur ad animam ſicut materia ad formam, quæ etſi ſit poſte-
* q.82. rior ordine generationis, eſt tamen prior ordine per-
a.3. fectionis, & naturæ. Eſſentia autem animæ compara-
446 tur ad potentias, ſicut ſubiecta ad accidentia propria,
inf.a.4. quæ ſunt poſteriora ſubiecto, & ordine generatio-
ar 1.& 2. nis, & etiam perfectionis. Vnde non eſt ſimilis ra-
d.30.q. tio.
1.ar.3. Ad quartum dicendum, quod concupiſcentia ſe ha-
cor.& ad bet materialiter, & ex conſequenti in peccato origi-
4.& ver. nali, vt ſupra dictum eſt *.
q.25.a 6. Art. 3. *Vtrum peccatum originale per prius inficiat*
co. & q. *voluntatem, quam alias potentias?*
27 ar.6. AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod peccatum
ad 2.& originale non per prius inficiat voluntatem quam
a.1.4 alias potentias. Omne enim peccatum principaliter
art.5. pertinet ad potentiam, per cuius actum cauſatur. Sed

peccatum

peccatum originale cauſatur per actum generatiuæ potentiæ. Ergo inter cæteras potentias animæ videtur magis pertinere ad generatiuam potentiam.

¶ 2. Præterea, Peccatum originale per ſemen carnale traducitur. Sed aliæ vires animæ propinquiores ſunt carni, quam voluntas: ſicut patet de omnibus ſenſitiuis, quæ vtuntur organo corporali. Ergo in eis magis eſt peccatum originale, quam in voluntate.

¶ 3. Præterea, Intellectus eſt prior voluntate: non enim eſt voluntas niſi de bono intellecto. Si ergo peccatum originale inficit omnes potentias animæ, videtur quod per prius inficiat intellectum tanquam priorem.

SED contra eſt, quod iuſtitia originalis per prius reſpicit voluntatem. Eſt enim rectitudo voluntatis, vt Anſelmus dicit in libro * de conceptu virginali. Ergo peccatum originale, quod ei opponitur, per prius reſpicit voluntatem. *c. 3. à medio illius.*

RESPONDEO dicendum, quod in infectione peccati originalis duo eſt conſiderare. Primo quidem inhærentiam eius ad ſubiectum: & ſecundum hoc primo reſpicit eſſentiam animæ, vt dictum eſt *. Deinde oportet conſiderare inclinationem eius ad actum: & hoc modo reſpicit potentias animæ. Oportet ergo quod illam per prius reſpiciat, quæ primam inclinationem habet ad peccandum: hæc autem eſt voluntas, vt ex ſupradictis patet *. Vnde peccatum originale per prius reſpicit voluntatem. *art. præc.* *q. 74. a. 1. & 2.*

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum originale non cauſatur in homine per potentiam generatiuam prolis, ſed per actum potentiæ generatiuæ parentis. Vnde non oportet, quod ſua potentia generatiua ſit primum ſubiectum originalis peccati.

Ad ſecundum dicendum, quod peccatum originale habet duplicem proceſſum: vnum quidem à carne ad animam: alium vero ab eſſentia animæ ad potentias. Primus quidem proceſſus eſt ſecundum ordinem generationis: ſecundus autem ſecundum ordinem perfectionis. Et ideo quamuis aliæ potentiæ, ſcilicet ſenſitiuæ, propinquiores ſint carni: quia tamen voluntas eſt propinquior eſſentiæ animæ tamquam ſuperior potentia, primo peruenit ad ipſam infectio originalis peccati.

Ad tertium dicendum, quod intellectus quodammodo præcedit voluntatem, in quantum proponit ei ſuum obiectum: alio vero modo voluntas præcedit intellectum ſecundum ordinem motionis ad actum: quæ quidem motio pertinet ad peccatum.

Digitized by Google

447 *Art. 4. Vtrum præfatæ potentiæ ſint magis infectæ quam aliæ?*

3.d.24. q.2.a.5. ad 5. & d.31.q.1.ar.2 & 4 d.31 q.1.ar.1. ad 1. et ver q.25 ar.6.cor. et ma.q.4.a.1.ad 12. & ar.5.ad 1.

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod prædictæ potentiæ non ſint magis infectæ, quam aliæ. Infectio enim originalis peccati magis videtur pertinere ad illam animæ partem quæ prius poteſt eſſe ſubiectum peccati. Hæc autem eſt rationalis pars, & præcipue voluntas. Ergo ipſa eſt magis infecta per peccatum originale.

¶ 2. Præterea, Nulla vis animæ inficitur per culpam, niſi in quantum poteſt obedire rationi. Generatiua autem non poteſt obedire; vt dicitur in 1. Ethi.* Ergo generatiua non eſt maxime infecta per originale peccatum.

**lib.1. c.vlt.*

¶ 3. Præterea, Viſus inter alios ſenſus eſt ſpiritualior & propinquior rationi, in quantum plures differentias rerum oſtendit: vt dicitur in primo Met. * Sed infectio culpæ primo eſt in ratione. Ergo viſus magis eſt infectus, quam tactus.

**l.1. circa prin.*

SED contra eſt, quod Aug. dicit in 14. de ciuit. Dei *, quod infectio originalis culpæ maxime apparet in motu genitalium membrorum, qui rationi non ſubditur. Sed illa membra deſeruiunt generatiuæ virtuti in commiſtione ſexuum, in qua eſt delectatio ſecundum tactum, quæ maxime concupiſcentiam mouet. Ergo infectio originalis peccati maxime pertinet ad iſta tria, ſcilicet potentiam generatiuam, vim concupiſcibilem, & ſenſum tactus.

**l.14.c.16.18. & 19. & 20.to.5.*

RESPONDEO dicendum, quod illa corruptio præcipue infectio nominari ſolet, quæ nata eſt in aliud tranferri. Vnde & morbi contagioſi (ſicut lepra & ſcabies, & huiuſmodi) infectiones dicuntur. Corruptio autem originalis peccati traducitur per actum generationis, ſicut ſupra dictum eſt *. Vnde potentiæ, quæ ad huiuſmodi actum concurrunt, maxime dicuntur eſſe infectæ: huiuſmodi autem actus deſeruit generatiuæ, in quantum ad generationem ordinatur. Habet autem in ſe delectationem tactus, quæ eſt maximum obiectum concupiſcibilis: & ideo cum omnes partes animæ dicantur eſſe corruptæ per peccatum originale, ſpecialiter tres prædictæ dicuntur eſſe corruptæ & infectæ.

q.81.a.1.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum originale ex ea parte, qua inclinat in peccata actualia, præcipue pertinet ad voluntatem, vt dictum eſt *. Sed ex ea parte qua traducitur in prolem, pertinet propinquè ad potentias prædictas, ad voluntatem autem remotè.

q.82.a.2. ad 2. & ar.3.

Ad

Ad ſecundum dicendum, quod infectio actualis culpæ non pertinet niſi ad potentias quæ mouentur à voluntate peccantis. Sed infectio originalis culpæ non deriuatur à voluntate eius, qui ipſam contrahit, ſed per originem naturæ, cui deſeruit potentia generatiua. Et ideo in ea eſt infectio originalis peccati.

Ad tertium dicendum, quod viſus non pertinet ad actum generationis niſi ſecundum diſpoſitionem remotam: prout ſcilicet per viſum apparet ſpecies concupiſcibilis. Sed delectatio perficitur in tactu: & ideo talis infectio magis attribuitur tactui, quam viſui.

QVAESTIO LXXXIV.

De cauſa peccati, ſecundum quod vnum peccatum alterius peccati cauſa eſt, in quatuor articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de cauſa peccati, ſecundum quod vnum peccatum eſt cauſa alterius.

ET CIRCA hoc quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum cupiditas ſit radix omnium peccatorum?

¶ Secundo, vtrum ſuperbia ſit initium omnis peccati?

¶ Tertio, vtrum præter ſuperbiam & auaritiam debeant dici capitalia vitia aliqua ſpecialia peccata?

¶ Quarto, quot & quæ ſint capitalia vitia.

Art. 1. *Vtrum cupiditas ſit radix omnium peccatorum?* 448

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod cupiditas non ſit radix omnium peccatorum. Cupiditas enim quæ eſt immoderatus appetitus diuitiarum, opponitur virtuti liberalitatis. Sed liberalitas non eſt radix omnium virtutum. Ergo cupiditas non eſt radix omnium peccatorum.

Inf. ar. 2. c. ſi. & ar. 3. ad 1. & a. 4. ad. 4. Et 2. 2. q. 119. a. 2. ad 1. Et mal. q. 8. a. 1. ad 1. & q. 13. a. 1. ad 5. Et Ro. 7. l. 2. col. 2. Et 1. Cor. 11. lec. 4. col. 1. fin. Et 1. eth. 6. col. 6.

¶ 2. Præterea, Appetitus eorum quæ ſunt ad finem, procedit ex appetitu finis. Sed diuitiæ, quarum appetitus eſt cupiditas, non appetuntur niſi vt vtiles ad aliquem finem: ſicut dicitur in 1. Ethicor. Ergo cupiditas non eſt radix omnis peccati, ſed procedit ex alia priori radice.

¶ 3. Præterea, Frequenter inuenitur, quod auaritia, quæ cupiditas nominatur, oritur ex aliis peccatis: puta cum quis appetit pecuniam propter ambitionem, vel vt ſatisfaciat gulæ. Non ergo eſt radix omnium peccatorum.

SED contra eſt, quod dicit Apoſt. 1. ad Tim. vlt. Radix omnium malorum eſt cupiditas.

RESPONDEO dicendum, quod ſecundum quoſdam cupiditas tripliciter dicitur. Vno modo

provt eſt appetitus inordinatus diuitiarum, & ſic eſt ſpeciale peccatum. Alio modo ſecundum quod ſignificat inordinatum appetitum cuiuſcumque boni temporalis, & ſic eſt genus omnis peccati: nam in omni peccato eſt inordinata conuerſio ad commutabile
q.72. a.1. & q.71 ar.6. bonum, vt dictum eſt *. Tertio modo ſumitur provt ſignificat quandam inclinationem naturæ corruptæ ad bona corruptibilia inordinate appetenda: & ſic dicunt cupiditatem eſſe radicem omnium peccatorum, ad ſimilitudinem radicis arboris, quæ ex terra trahit alimentum: ſic enim ex amore rerum temporalium omne peccatum procedit. Et hæc quidem quamuis vera ſint, non tamen videntur eſſe ſecundum intentionem Apoſtoli, qui dixit, cupiditatem eſſe radicē omnium peccatorum. Manifeſte enim ibi loquitur contra eos, qui cum velint diuites fieri, incidunt in tentationes, & laqueum diaboli, eo quod radix omnium malorum eſt cupiditas. Vnde manifeſtum eſt, quod loquitur de cupiditate, ſecundum quod eſt appetitus inordinatus diuitiarum: & ſecundum hoc dicendum eſt, quod cupiditas ſecundum quod eſt ſpeciale peccatum, dicitur radix omnium peccatorum ad ſimilitudinem radicis arboris, quæ alimentum præſtat toti arbori. Videmus enim quod per diuitias homo acquirit facultatem perpetrandi quodcumque peccatum, & adhibendi deſiderium cuiuſcumque peccati, eo quod ad habenda quæcumque temporalia bona poteſt homo per pecuniam iuuari: ſecundum quod dicitur Eccl. 10. Pecuniæ obediunt omnia. Et ſecundum hoc patet, quod cupiditas diuitiarum eſt radix omnium peccatorum.

Ad primum ergo dicendum, quod non ab eodem oritur virtus & peccatum. Oritur enim peccatum ex appetitu commutabilis boni: & ideo appetitus illius boni, quod iuuat ad conſequenda omnia temporalia bona, radix peccatorum dicitur. Virtus autem oritur ex appetitu incommutabilis boni. Et ideo charitas, quæ eſt amor Dei, ponitur radix virtutum, ſecundum illud Epheſ. 3. In charitate radicati & fundati.

Ad ſecundum dicendum, quod appetitus pecuniarum dicitur eſſe radix peccatorum, non quidem quia diuitiæ propter ſe quærantur tanquam vltimus finis; ſed quia multum quæruntur, vt vtiles ad omnem temporalem finem. Et quia vniuerſale bonum eſt appetibilius quam aliquod particulare bonum, ideo magis mouet appetitum, quam quædam bona ſingularia, quæ ſimul cum multis aliis per pecuniam haberi poſſunt.

Ad tertium dicendum, quod ſicut in rebus naturalibus non quæritur quid ſemper fiat, ſed quid in pluribus

Digitized by Google

bus accidit, eo quod natura corruptibilium rerum impediri poteſt, vt non ſemper eodem modo operetur: ita etiam in moralibus conſideratur, quod vt in pluribus eſt, non autem quod ſemper eſt, eo quod voluntas non ex neceſsitate operatur. Non igitur dicitur auaritia radix omnium malorum, quin interdum aliquod aliud malum ſit radix eius: ſed quia ex ipſa frequentius alia mala oriuntur ratione prædicta *. *in co. art.*

Art. 2. Vtrum ſuperbia ſit initium omnis peccati?

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod ſuperbia non ſit initium omnis peccati. Radix enim eſt quoddam principium arboris: & ita videtur idem eſſe radix & initium peccati. Sed cupiditas eſt radix omnis peccati, vt dictum eſt *. Ergo ipſa etiam eſt initium omnis peccati: non autem ſuperbia.

¶ 2. Præterea, Eccl. 10. dicitur, Initium ſuperbiæ hominis apoſtatare à Deo. Sed apoſtaſia à Deo eſt quoddam peccatum. Ergo aliquod peccatum eſt initium ſuperbiæ: Ergo & ipſa non eſt initium omnis peccati.

¶ 3. Præterea, Illud videtur eſſe initium omnis peccati, quod facit omnia peccata. Sed hoc eſt inordinatus amor ſui, qui facit ciuitatem Babylonis, vt Aug. dicit in 14. de ciuit. Dei †. Ergo amor ſui eſt initium omnis peccati, non autem ſuperbia.

SED contra eſt, quod dicitur Eccleſ. 10. Initium omnis peccati ſuperbia.

RESPONDEO dicendum, quod quidam dicunt ſuperbiam dici tripliciter. Vno modo ſecundum quod ſuperbia ſignificat inordinatum appetitum propriæ excellentiæ, & ſic eſt ſpeciale peccatum. Alio modo, ſecundum quod importat quendam actualem contemptum Dei quantum ad hunc effectum, qui eſt non ſubdi eius præcepto: & ſic dicunt quod eſt generale peccatum. Tertio modo, ſecundum quod importat quandam inclinationem ad huiuſmodi contemptum ex corruptione naturæ: & ſic dicunt quod eſt initium omnis peccati. Et differt à cupiditate: quia cupiditas reſpicit peccatum ex parte conuerſionis ad bonum commutabile, ex quo peccatum quodammodo nutritur & fouetur; & propter hoc cupiditas dicitur radix: ſed ſuperbia reſpicit peccatum ex parte auerſionis à Deo, cuius præcepto homo ſubdi recuſat. Et ideo vocatur initium: quia ex parte auerſionis incipit ratio mali. Et hæc quidem quamuis vera ſint, tamen non ſunt ſecundum intentionem Sapientis, qui dicit, Initium omnis peccati eſt ſuperbia. Manifeſte enim loquitur de ſuperbia, ſecundum quod eſt inordinatus

449 2. 2. quæ. 162. a. 2. & a. 5. ad 1. & art. 7. ad 1. Et 2. diſt. 42. q. 2. ar. 1. ad 7. & 4. d. 17. q. 2. ar. 1. q. 1. cor. Et Ro. 1. le. 8. co. 4. fi. & c. 7. lec. 2. co. 2. Et 1. Cor. 11. lec. 4. co. 1 fin.

** ar. præc.*
† l. 14. de ciu. Dei c. vlt. t. 5.

appetitus propriæ excellentiæ, vt patet per hoc quod ſubdit, Sedes ducum ſuperborum deſtruxit Deus. Et de hac materia loquitur ibi fere in toto capitulo. Et ideo dicendum eſt, quod ſuperbia etiam ſecundum quod eſt ſpeciale peccatum, eſt initium omnis peccati. Conſiderandum eſt enim quod in actibus voluntariis, cuiuſmodi ſunt peccata, duplex ordo inuenitur, ſcilicet intentionis, & executionis. In primo quidem ordine habet rationem principij, & finis, vt ſupra multoties dictum eſt *. Finis autem in omnibus bonis temporalibus acquirendis eſt, vt homo per illa quandam perfectionem ſingularem, & excellentiam habeat: & ideo ex hac parte ſuperbia, quæ eſt appetitus excellentiæ, ponitur initium omnis peccati. Sed ex parte executionis eſt primum id quod præbet opportunitatem adimplendi omnia deſideria peccati, quod habet rationem radicis, ſcilicet diuitiæ. Et ideo ex hac parte auaritia ponitur eſſe radix omnium malorum, vt dictum eſt *. Et per hoc patet reſponſio ad primum.

q. 1. ar. 1. ad 1. et a. 3. ad 2. et q. 20. ar. 1 ad 2. et q. 57. ar. 4. et q. 65 art. 1.

art præc.

Ad ſecundum ergo dicendum, quod apoſtatare à Deo dicitur eſſe initium ſuperbiæ ex parte auerſionis. Ex hoc enim quod homo non vult ſubdi Deo, ſequitur quod inordinate velit propriam excellentiam in rebus temporalibus: & ſic apoſtaſia à Deo non ſumitur ibi quaſi ſpeciale peccatum: ſed magis, vt quædam conditio generalis omnis peccati, quæ eſt auerſio ab incommutabili bono. Vel poteſt dici, quod apoſtatare à Deo, dicitur eſſe initium ſuperbiæ, quia eſt prima ſuperbiæ ſpecies. Ad ſuperbiam enim pertinet cuique ſuperiori nolle ſubiici, & præcipue nolle ſubdi Deo: ex quo contingit quod homo ſupra ſeipſum indebite extollatur, quantum ad alias ſuperbiæ ſpecies.

Ad tertium dicendum, quod in hoc homo ſe amat, quod ſui excellentiam vult. Idem enim eſt ſe amare, quod ſibi velle bonum. Vnde ad idem pertinet, quod ponatur initium omnis peccati ſuperbia, vel amor proprius.

450 Art. III. *Vtrum præter ſuperbiam, & auaritiam ſint alia peccata ſpecialia, quæ dici debeant capitalia?*

Inf. ar. 4. et locis ibi citat. AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod præter ſuperbiam, & auaritiam non ſint quædam alia peccata ſpecialia, quæ dicantur capitalia. Ita enim ſe videtur habere caput ad animalia, ſicut radix ad plantas, vt dicitur in 2. de anima *: nam radices ſunt ori ſimiles. Si igitur cupiditas dicitur radix omnium malorum, videtur quod ipſa ſola debeat dici vitium capitale, & nullum aliud peccatum.

tex. 38. tom. 2.

¶. 2. Præ-

¶ 2. Præterea, Caput habet quemdam ordinem ad alia membra, in quantum à capite in omnia membra diffunditur quodammodo ſenſus, & motus. Sed peccatum dicitur per priuationem ordinis. Ergo peccatum non habet rationem capitis: & ita non debent poni aliqua capitalia peccata.

¶ 3. Præterea, Capitalia crimina dicuntur, quæ capite plectuntur. Sed tali pœna puniuntur quædam peccata in ſingulis generibus. Ergo vitia capitalia non ſunt aliqua determinata ſecundum ſpeciem.

SED contra eſt, quod Greg. 31. Moral. * enumerat quædam ſpecialia vitia, quæ dicit eſſe capitalia. *cap. 31.*

RESPONDEO dicendum, quod capitale dicitur à capite. Caput autem proprie quidem eſt quoddam membrum animalis, quod eſt principium, & directiuum totius animalis. Vnde metaphorice omne principium directiuum, caput vocatur; & etiam homines, qui alios dirigunt, & gubernant, capita aliorum eſſe dicuntur. Dicitur ergo vitium capitale vno modo à capite proprie dicto, & ſecundum hoc peccatum capitale dicitur, peccatum quod capitis pœna punitur. Sed ſic nunc non intendimus de capitalibus peccatis, ſed ſecundum quod alio modo dicitur peccatum capitale, provt metaphorice ſignat principium, vel directiuum aliorum. Et ſic dicitur vitium capitale, ex quo alia vitia oriuntur: & præcipue ſecundum originem cauſæ finalis, quæ eſt formalis origo, vt ſupra dictum eſt *. Et ideo vitium capitale non *q. 18. ar. 6 et q. 72. art. 6. et 75. art. 1.* ſolum eſt principium aliorum, ſed etiam eſt directiuum, & quodammodo ductiuum aliorum. Semper enim ars, vel habitus ad quem pertinet finis, principatur & imperat circa ea, quæ ſunt ad finem. Vnde Greg. 31. Moral. * huiuſmodi vitia capitalia ducibus *cap. 31.* exercituum comparat.

Ad primum ergo dicendum, quod capitale dicitur denominatiue à capite: quod quidem eſt per quamdam deriuationem vel participationem capitis: ſicut habens aliquam proprietatem capitis, & non ſicut ſimpliciter caput. Et ideo capitalia vitia dicuntur non ſolum illa, quæ habent rationem primæ originis: ſicut auaritia quæ dicitur radix, & ſuperbia quæ dicitur initium; ſed etiam illa, quæ habent rationem originis propinquæ reſpectu plurium peccatorum.

Ad ſecundum dicendum, quod peccatum caret ordine ex parte auerſionis: ex hac enim parte habet rationem mali. Malum autem ſecundum Aug. in lib. * *c. 4. circa pr. tom. 6.* de natura boni, eſt priuatio modi, ſpeciei & ordinis. Sed ex parte conuerſionis reſpicit quoddam bo-

Digitized by Google

num: & ideo ex hac parte dicitur habere ordinem.

Ad tertium dicendum, quod illa ratio procedit de capitali peccato, ſecundum quod dicitur à reatu pœnæ. Sic autem hic non loquimur.

451 Art. 4. *Vtrum conuenienter dicantur ſeptem vitia capitalia?*

2. d. 42. q. 2. ar. 3. & de mal. q. 8. ar. 1. Ad quartum ſic proceditur. Videtur, quod non ſit dicendum, ſeptem eſſe vitia capitalia, quæ ſunt inanis gloria, inuidia, ira, auaritia, triſtitia, gula, luxuria. Peccata enim virtutibus opponuntur: virtutes autem principales ſunt quatuor, vt ſupra dictum eſt*. Ergo & vitia principalia ſiue capitalia non ſunt niſi quatuor.

* q. 61. art. 2.

¶ 2. Præterea, Paſsiones animæ ſunt quædam cauſæ peccati, vt ſupra dictum eſt*. Sed paſsiones animæ principales ſunt quatuor, de quarum duabus nulla fit mentio inter prædicta peccata, ſcilicet de ſpe & timore. Enumerantur autem aliqua vitia, ad quæ pertinet delectatio & triſtitia: nam delectatio pertinet ad gulam & luxuriam: triſtitia vero ad accidiam & inuidiam. Ergo inconuenienter enumerantur principalia peccata.

* q. 77. [illegible]

¶ 3. Præterea, Ira non eſt principalis paſsio. Non ergo debuit poni inter principalia vitia.

¶ 4. Præterea, Sicut cupiditas ſiue auaritia eſt radix peccati, ita ſuperbia eſt peccati initium, vt ſupra dictum eſt*. Sed auaritia ponitur vnum de ſeptem vitiis capitalibus. Ergo ſuperbia inter vitia capitalia enumeranda eſſet.

* ar. 1. & 2. huius q.

¶ 5. Præterea, Quædam peccata committuntur, quæ ex nullo horum cauſari poſſunt: ſicut cum aliquis errat ex ignorantia, vel cum aliquis ex aliqua bona intentione committit aliquod peccatum: puta cum aliquis furatur, vt det eleemoſynam. Ergo inſufficienter capitalia vitia enumerantur.

SED in contrarium eſt auctoritas Greg. ſic enumerantis 31. Moralium*.

* lib. 31. Moral. c. 31.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut dictum eſt*, vitia capitalia dicuntur, ex quibus alia oriuntur, præcipue ſecundum rationem cauſæ finalis. Huiuſmodi autem origo poteſt attendi dupliciter. Vno quidem modo ſecundum conditionem peccantis: qui ſic diſpoſitus eſt, vt maxime afficiatur ad vnum finem, ex quo vt plurimũ in alia peccata procedat. Sed iſte modus originis ſub arte cadere non poteſt, eo quod infinitæ ſunt particulares hominum diſpoſitiones. Alio modo ſecundum naturalem habitudinem ipſorum finium adinuicem, & ſecundum hoc in pluribus vnum vitium

* ar. præc.

Digitized by Google

vitium ex alio oritur. Vnde iſte modus originis ſub arte cadere poteſt. Secundum hoc ergo illa vitia capitalia dicuntur, quorum fines habent quaſdam primarias rationes mouendi appetitum: & ſecundum harum rationum diſtinctionem diſtinguuntur capitalia vitia. Mouet autem aliquid appetitum dupliciter. Vno modo directe & per ſe, & hoc modo bonum mouet appetitum ad proſequendum, malum autem ſecundum eandem rationem ad fugiendum. Alio modo indirecte & quaſi per aliud: ſicut aliquis aliquod malum proſequitur propter aliquod bonum adiunctum, vel aliquod bonum fugit propter aliquod malum adiunctum. Bonum autem hominis eſt triplex. Eſt enim primo quoddam bonum animæ, quod ſcilicet ex ſola apprehenſione rationem appetibilitatis habet, ſicut excellentia laudis vel honoris: & hoc bonum inordinate proſequitur inanis gloria. Aliud eſt bonũ corporis: & hoc vel pertinet ad conſeruationem indiuidui, ſicut cibus & potus: & hoc bonum inordinate proſequitur gula. Aut ad conſeruationem ſpeciei, ſicut coitus, & ad hoc ordinatur luxuria. Tertium bonum eſt exterius, ſcilicet diuitiæ, & ad hoc ordinatur auaritia. Et eadem quatuor vitia inordinate fugiunt quatuor mala contraria. Vel aliter, bonum præcipue mouet appetitum, ex hoc, quod participat aliquid de proprietate felicitatis, quam naturaliter omnes appetunt: de cuius ratione eſt primo quædam perfectio. Nam felicitas eſt perfectum bonum, ad quod pertinet excellentia vel claritas, quam appetit ſuperbia: vel inanis gloria. Secundo de ratione eius eſt ſufficientia, quam appetit auaritia, in diuitiis eam promittentibus. Tertio eſt de conditione eius delectatio, ſine qua felicitas eſſe non poteſt: vt dicitur in 1. & 10. Eth. * & hanc appetunt gula & luxuria. Quod autem aliquis bonum fugiat propter aliquod malum coniunctum, hoc contingit dupliciter: quia aut hoc eſt reſpectu boni proprij, & ſic eſt accidia, quæ triſtatur de bono ſpirituali propter laborem corporalem adiunctum. Aut eſt de bono alieno: & hoc ſi ſit ſine inſurrectione, pertinet ad inuidiam, quæ triſtatur de bono alieno, in quantum eſt impeditiuum propriæ excellentiæ. Aut eſt cum quadam inſurrectione ad vindictam: & ſic eſt ira. Et ad eadem vitia pertinet proſecutio mali oppoſiti.

lib. 1. c. 7. & ſeq. li. 10. c. 6. & 8.

Ad primum ergo dicendum, quod non eſt eadem ratio originis in virtutibus & vitiis: nam virtutes cauſantur per ordinem appetitus ad rationem, vel etiam ad bonum incommutabile, quod eſt Deus: vitia autem

rem oriuntur ex appetitu boni commutabilis. Vnde non oportet quod principalia vitia opponantur principalibus virtutibus.

Ad ſecundum dicendum, quod timor & ſpes ſunt paſsiones iraſcibilis. Omnes autem paſsiones iraſcibilis oriuntur ex paſsionibus concupiſcibilis, quę etiam omnes ordinantur quodammodo ad delectationem & triſtitiam. Et ideo delectatio & triſtitia principaliter connumerantur in peccatis capitalibus tanquam principaliſsimæ paſsiones: vt ſupra habitum eſt*.

* q. 25. art. 4.

Ad tertium dicendum, quod ira, licet non ſit principalis paſsio: quia tamen habet ſpecialem rationem appetitiui motus, prout aliquis impugnat bonum alterius ſub ratione honeſti, id eſt, iuſti vindicatiui, ideo diſtinguitur ab aliis capitalibus vitiis.

Ad quartum dicendum, quod ſuperbia dicitur eſſe initium omnis peccati ſecundum rationem finis, vt dictum eſt*. Et ſecundum eandem rationem accipitur principalitas vitiorum capitalium. Et ideo ſuperbia non quaſi vniuerſale vitium connumeratur aliis, ſed magis ponitur velut regina quædam omnium vitiorum, ſicut Gregor.† dicit. Auaritia autem dicitur radix ſecundum aliam rationem, ſicut ſupra dictum eſt*.

* ar. 2. huius quæſ.

† lib. 31. Moral. c. 31.

* ar. 1. huius qu.

Ad quintum dicendum, quod iſta vitia dicuntur capitalia, quia ex eis vt frequentius alia oriuntur. Vnde nihil prohibet aliqua peccata interdum ex aliis cauſis oriri. Poteſt tamen dici, quod omnia peccata quæ ex ignorantia proueniunt, poſſunt reduci ad accidiam, ad quam pertinet negligentia, qua aliquis recuſat bona ſpiritualia acquirere propter laborem. Ignorantia enim, quæ poteſt eſſe cauſa peccati, ex negligentia prouenit: vt ſupra dictum eſt*. Quod autem aliquis committat aliquod peccatum ex bona intentione, videtur ad ignorantiam pertinere, in quantum ſcilicet ignorat, quod non ſunt facienda mala, vt veniant bona.

* q. 76. a. 2.

QVAESTIO LXXXV.

De effectibus peccati, in ſex articulos diuiſa.

Deinde conſiderandum eſt de effectibus peccati. ¶ Et primo quidem, de corruptione boni naturæ. Secundo, de malitia animæ. Tertio, de reatu pœnæ.

ET CIRCA primum quæruntur ſex.

¶ Primo, vtrum bonum naturæ diminuatur per peccatum?

¶ Secundo, vtrum totaliter tolli poſsit?

¶ Ter

¶ Tertio, de quatuor vulneribus, quæ Beda ponit, quibus natura humana vulnerata eſt propter peccatum.

¶ Quarto, vtrum priuatio modi, ſpeciei & ordinis ſint effectus peccati?

¶ Quinto, vtrum mors & alij defectus corporales ſint effectus peccati?

¶ Sexto, vtrum ſint aliquo modo homini naturales?

Art. I. *Vtrum peccatum diminuat bonum naturæ?*

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod pecca- 452
tum non diminuat bonum naturæ. Peccatum *1. q. 48.*
enim hominis non eſt grauius quam peccatum dæ- *art. 4. &*
monis. Sed bona naturalia in dæmonibus manent in- *2. d. 3. qu.*
tegra poſt peccatum, vt Dionyſ. dicit 4. de diu. nom.* *4. a. 1. ad*
Ergo peccatum etiam bonum naturæ humanæ non *5. & d. 30.*
diminuit. *q. 1. ar. 1.*

¶ 2. Præterea, Transmutato poſteriori non tranſ- *ad 2. Et*
mutatur prius: manet enim ſubſtantia eadem tranſ- *3. dis 20.*
mutatis accidentibus. Sed natura præexiſtit actioni *ar. 1. q. 1.*
voluntariæ. Ergo facta deordinatione circa actio- *ad 2. &*
nem voluntariam per peccatum, non tranſmutatur *3. contra*
propter hoc natura: ita quod bonum naturæ dimi- *G. c. 12. Et*
nuatur. *mal. q. 2.*

¶ 3. Præterea, Peccatum eſt actus quidam, di- *art. 11.*
minutio autem eſt paſsio. Nullum autem agens ex ** c. 4. p. 4.*
hoc ipſo, quod agit, patitur. Poteſt autem continge- *parum à*
re, quod in vnum agat, & ab alio patiatur. Ergo ille *medio.*
qui peccat, per peccatum non diminuit bonum ſuæ naturæ.

¶ 4. Præterea, Nullum accidens agit in ſuum ſubiectum: quia quod patitur, eſt potentia ens: quod autem ſubiicitur accidenti, iam eſt actu ens ſecundum accidens illud. Sed peccatum eſt in bono naturæ ſicut accidens in ſubiecto. Ergo peccatum non diminuit bonum naturæ: diminuere enim quoddam agere eſt.

SED contra eſt, quod ſicut dicitur Luc. 10. Homo deſcendens à Ieruſalem in Ierico, id eſt, in defectum peccati expoliatur gratuitis, & vulneratur in natura-
libus, vt Beda exponit*. Ergo peccatum diminuit ** habetur*
bonum naturæ. *in gl. ord.*

RESPONDEO dicendum, quod bonum naturę *ſup. iſtum*
humanæ poteſt tripliciter dici. Primo ipſa principia *locum,*
naturæ, ex quibus ipſa natura conſtituitur; & proprie- *Luc. 10.*
tates ex his cauſatę, ſicut potentiæ animæ, & alia huiuſmodi. Secundo, quia homo à natura habet inclina-
tionem ad virtutem, vt ſupra habitum eſt*, ipſa incli- *q. 63. a. 1.*
natio ad virtutem eſt quoddam bonum naturæ; Ter-

tio.

tio modo poteſt dici bonum naturæ donum originalis iuſtitiæ, quod fuit in primo homine collatum toti humanæ naturæ. Primum igitur bonum naturæ, nec tollitur, nec diminuitur per peccatum. Tertium vero bonum naturæ totaliter eſt ablatum per peccatum primi parentis. Sed medium bonum naturæ, ſcilicet ipſa naturalis inclinatio ad virtutem, diminuitur per peccatum. Per actus enim humanos fit quædam inclinatio ad ſimiles actus, vt ſupra habitum
q. 51. ar. 2. & 3. eſt *. Oportet autem, quod ex hoc, quod aliquid inclinatur ad vnum contrarium, diminuatur inclinatio eius ad aliud. Vnde cum peccatum ſit contrarium virtuti, ex hoc ipſo quod homo peccat, diminuitur bonum naturæ, quod eſt inclinatio ad virtutem.

Ad primum ergo dicendum, quod Dion. loquitur de bono primo naturæ, quod eſt eſſe, viuere & intelligere: vt patet eius verba intuenti.

Ad ſecundum dicendum, quod natura etſi ſit prior quam voluntaria actio, tamen habet inclinationem ad quandam voluntariam actionem. Vnde ipſa natura ſecundum ſe non variatur propter variationem voluntariæ actionis. Sed ipſa inclinatio variatur ex illa parte, quæ ordinatur ad Deum.

Ad tertium dicendum, quod actio voluntaria procedit ex diuerſis potentiis, quarum vna eſt actiua, & alia paſsiua: & ex hoc contingit, quod per actiones voluntarias cauſatur aliquid, vel aufertur ab homine
q. 51. a. 2. ſic agente: vt ſupra dictum eſt *, cuius de generatione habituum ageretur.

Ad quartum dicendum, quod accidens non agit effectiue in ſubiectum: agit tamen formaliter in ipſum, eo modo loquendi quo dicitur, quod albedo facit album. & ſic nihil prohibet, quod peccatum diminuat bonum naturæ: eo tamen modo quo eſt ipſa diminutio boni naturæ, in quantum pertinet ad inordinationem actus. Sed quantum ad inordinationem agentis, oportet dicere, quod talis inordinatio cauſatur per hoc, quod in actibus animæ aliquid eſt actiuum, & aliquid paſsiuum: ſicut ſenſibile mouet appetitum ſenſitiuum, & appetitus ſenſitiuus incli-
q. 77. a. 1. & q. 80. art. 1. nat rationem & voluntatem, vt ſupra dictum eſt *: & ex hoc cauſatur inordinatio non quidem ita, quod accidens agat in proprium ſubiectum, ſed ſecundum quod obiectum agit in potentiam, & vna potentia agit in aliam, & deordinat ipſam.

Artic.

Art. 2. *Vtrum totum bonum humanæ naturæ poſſit auferri per peccatum?* 453

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod totum bonum humanæ naturæ poſsit per peccatum auferri. Bonum enim naturæ humanæ finitum eſt, cum & ipſa natura humana ſit finita. Sed quodlibet finitum totaliter conſumitur, facta continua ablatione. Cum ergo bonum naturæ continue per peccatum diminui poſsit, videtur quod poſsit quandoque totaliter conſumi.

inf. q. 93. a. 6. ad 1. & 1. q. 48 a. 4. & 2. d. 6. ar. 4. ad 3. & d. 34. a. 5. & 3. contra c. 12. & ma. q. 2. ar. 12. & 3. contra c. 118.

¶ 2. Præterea, Eorum quæ ſunt vnius naturæ, ſimilis eſt ratio de toto & de partibus: ſicut patet in aëre, & in aqua, & carne, & omnibus corporibus ſimilium partium. Sed bonum naturæ eſt totaliter vniforme. Cum igitur pars eius poſsit auferri per peccatum, totum etiam per peccatum auferri poſſe videtur.

¶ 3. Præterea, Bonum naturæ, quod per peccatum minuitur, eſt habilitas ad virtutem. Sed in quibuſdam propter peccatum habilitas prædicta totaliter tollitur: vt patet in damnatis, qui reparari ad virtutem non poſſunt, ſicut nec cæcus ad viſum. Ergo peccatum poteſt totaliter tollere bonum naturæ.

SED contra eſt, quod Auguſt. dicit in Enchir. * quod malum non eſt niſi in bono. Sed malum culpæ non poteſt eſſe in bono virtutis, vel gratiæ, quia eſt ei contrarium. Ergo oportet quod ſit in bono naturæ, non ergo totaliter tollit ipſum.

** c. 13. & 14. & 19. to. 3.*

RESPONDEO dicendum, quod ſicut dictum eſt *, bonum naturæ, quod per peccatum diminuitur, eſt naturalis inclinatio ad virtutem, quæ quidem conuenit homini ex ipſo quod rationalis eſt: ex hoc enim habet quod ſecundum rationem operetur: quod eſt agere ſecundum virtutem. Per peccatum autem non poteſt totaliter ab homine tolli, quod ſit rationalis: quia iam non eſſet capax peccati: vnde non eſt poſsibile, quod prædictum naturæ bonum totaliter tollatur. Cum autem inueniatur huiuſmodi bonum continue diminui per pecccatum, quidam ad huius manifeſtationem vſi ſunt quodam exemplo, in quo inuenitur aliquod finitum in infinitum diminui, tamen numquam totaliter conſumi. Dicit enim Philoſophus in primo Phyſicor. * quod ſi ab aliqua magnitudine finita continue auferatur aliquid ſecundum eandem quantitatem, totaliter tandem conſumetur, puta ſi à quacumque quantitate finita ſemper ſubtraxero menſuram palmi. Si vero fiat

** art. præc.*

** tex. 37. to. 2.*

fiat ſubtractio ſecundum eandem proportionem, & non ſecundum eandem quantitatem, poterit in infinitum ſubtrahi, puta ſi quantitas diuidatur in duas partes, & à dimidio ſubtrahatur dimidium: ita poterit in infinitum procedi: ita tamen quod ſemper quod poſterius ſubtrahitur, erit minus eo, quod prius ſubtrahebatur. Sed hoc in propoſito non habet locum: non enim ſequens peccatum minus diminuit bonum naturæ quam præcedens, ſed forte magis, ſi ſit grauius. Et ideo aliter eſt dicendum, quod prædicta inclinatio intelligitur vt media inter duo: fundatur enim ſicut in radice in natura rationali, & tendit in bonum virtutis ſicut in terminum & finem. Dupliciter igitur poteſt intelligi eius diminutio: vno modo ex parte radicis, alio modo ex parte termini: primo quidem modo non diminuitur per peccatum, eo quod peccatum non diminuit ipſam naturam, vt ſupra dictum eſt *. Sed diminuitur ſecundo modo, in quantum ſcilicet ponitur impedimentum pertingendi ad terminum. Si autem primo modo diminueretur, oporteret quod quandoque totaliter conſumeretur, natura rationali totaliter conſumpta. Sed quia diminuitur ex parte impedimenti, quod apponitur ne pertingat ad terminum: manifeſtum eſt quod diminui quidem poteſt in infinitum, quia in infinitum poſſunt impedimenta apponi, ſecundum quod homo poteſt in infinitum addere peccatum peccato. Non tamen poteſt totaliter conſumi, quia ſemper manet radix talis inclinationis: ſicut patet de diaphano corpore, quod quidem habet inclinationem ad ſuſceptionem lucis ex hoc ipſo, quod eſt diaphanum. Diminuitur autem hæc inclinatio vel habilitas ex parte nebularum ſuperuenientium, cum tamen ſemper maneat in radice naturæ.

art. præc.

Ad primum ergo dicendum, quod obiectio illa procedit, quando fit diminutio per ſubtractionem. Hic autem fit diminutio per appoſitionem impedimenti, quod neque tollit, neque diminuit radicem inclinationis, vt dictum eſt *.

in corp. art.

Ad ſecundum dicendum, quod inclinatio naturalis eſt quidem tota vniformis: ſed tamen habet reſpectum & ad principium, & ad terminum: ſecundum quam diuerſitatem quodammodo diminuitur, & quodammodo non diminuitur.

Ad tertium dicendum, quod etiam in damnatis manet naturalis inclinatio ad virtutem, alioquin non eſſet in eis remorſus conſcientiæ. Sed quod non reducatur in actum, contingit quia deeſt gratia ſecundum

dum

dum diuinam iuſtitiam. Sicut etiam in cæco remanet aptitudo ad videndum in ipſa radice naturæ, in quantum eſt animal naturaliter habens viſum: ſed non reducitur in actum, quia deeſt cauſa, quæ reducere poſsit formando organum, quod requiritur ad videndum.

Art. 3. *Vtrum conuenienter ponantur vulnera naturæ ex peccato conſequentia, infirmitas, ignorantia, malitia, & concupiſcentia?* 454

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod inconuenienter ponantur vulnera naturæ eſſe ex peccato conſequentia, ſcilicet infirmitas, ignorantia, malitia, & concupiſcentia. Non enim idem eſt effectus & cauſa eiuſdem. Sed iſta ponuntur cauſæ peccatorum, vt ex ſupradictis patet*. Ergo non debent poni inter effectus peccati. *inf ar. 5. c. et ma. q. 2. a. 11. co. fin. et Gal. 3. c. 7.* ** q. 76 a. 3. et q. 78 ar. 5.*

¶ 2. Præterea, Malitia nominatur quoddam peccatum. Non ergo debet poni inter effectus peccati.

¶ 3. Præterea, Concupiſcentia eſt quiddam naturale, cum ſit actus virtutis cõcupiſcibilis. Sed illud quod eſt naturale, non debet poni vulnus naturæ. Ergo concupiſcentia non debet poni vulnus naturæ.

¶ 4. Præterea, Dictum eſt*, quod idem eſt peccare ex infirmitate & ex paſsione. Sed concupiſcentia paſsio quædam eſt. Ergo non debet contra infirmitatem diuidi. *q. 77. a. 3.*

¶ 5. Præterea, Auguſt.* in lib. de natura & gratia] ponit duo pœnalia animæ peccanti, ſcilicet ignorantiam & difficultatem; ex quibus oritur error & cruciatus. Quæ quidem quatuor non concordant iſtis quatuor. Ergo videtur quod alterum eorum inſufficienter ponatur. ** c. 67. à med. 10. 7 & lib. 1. retr. c. 9. à me. t. 1.*

IN contrarium autem eſt auctoritas Bedæ †. *loco citato art. 1. huius q. argu. ſed contra*

RESPONDEO dicendum, quod per iuſtitiam originalem perfecte ratio continebat inferiores animę vires, & ipſa ratio à Deo perficiebatur ei ſubiecta. Hæc autem originalis iuſtitia ſubtracta eſt per peccatum primi parentis, ſicut iam dictum eſt*. Et ideo omnes vires animæ remanent quodammodo deſtitutæ proprio ordine, quo naturaliter ordinantur ad virtutem: & ipſa deſtitutio, vulneratio dicitur naturæ. Sunt autem quatuor potentiæ animæ, quæ poſſunt eſſe ſubiecta virtutum, vt ſupra dictum eſt*: ſcilicet ratio, in qua eſt prudentia; voluntas, in qua eſt iuſtitia: iraſcibilis, in qua eſt fortitudo: concupiſcibilis, in qua eſt temperantia. In quantum ergo ratio deſtituitur ſuo ordine ad verum, eſt vulnus ignorantiæ; in quantum vero voluntas deſtituitur ordine *q. 81. a. 2.* *q. 61. ar. 2. et q. 57.*

ad

ad bonum, eſt vulnus malitiæ: in quantum vero iraſcibilis deſtituitur ſuo ordine ad arduum, eſt vulnus infirmitatis: in quantum vero concupiſcentia deſtituitur ordine ad delectabile moderatum ratione, eſt vulnus concupiſcentiæ. Sic igitur iſta quatuor ſunt vulnera inflicta toti humanæ naturæ ex peccato primi parentis. Sed quia inclinatio ad bonum virtutis in vnoquoque diminuitur per peccatum actuale, vt
Ar. 1. & 2. ex dictis patet *: etiam iſta ſunt quatuor vulnera ex aliis peccatis conſequentia, in quantum ſcilicet per peccatum & ratio hebetatur præcipue in agendis, & voluntas induratur ad bonum, & maior difficultas bene agendi accreſcit, & concupiſcentia magis exardeſcit.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet, id quod eſt effectus vnius peccati, eſſe alterius peccati cauſam. Ex hoc enim quod anima deordinatur per peccatum præcedens, facilius inclinatur ad peccandum.

Ad ſecundum dicendum, quod malitia non ſumitur hic pro peccato, ſed pro quadam pronitate voluntatis ad malum, ſecundum quod dicitur Gen. 6. Proni ſunt ſenſus hominis ad malum ab adoleſcentia ſua.
q. 72. a. 3. ad 1. Ad tertium dicendum, quod ſicut ſupra dictum eſt *, concupiſcentia in tantum eſt naturalis homini, in quantum ſubditur rationi, quod autem excedat limites rationis, hoc eſt homini contra naturam.

Ad quartum dicendum, quod infirmitas communiter poteſt dici omnis paſsio, in quantum debilitat robur animæ & impedit rationem. Sed Beda * accepit
loco citato in arg. ſed contra. infirmitatem ſtricte, ſecundum quod opponitur fortitudini, quæ pertinet ad iraſcibilem

Ad quintum dicendum, quod difficultas, quæ ponitur ab Auguſt. includit iſta tria, quæ pertinent ad appetitiuas potentias, ſcilicet malitiam, infirmitatem, & concupiſcentiam. Ex his enim tribus contingit, quod aliquis non facile tendit in bonum: error autem & dolor ſunt vulnera conſequentia: ex hoc enim aliquis dolet, quod infirmatur circa ea quæ concupiſcit.

4551 Art. 4. *Vtrum priuatio modi, ſpeciei & ordinis ſit effectus peccati?*

ver. q. 1. ar. 8. ad 12. AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod priuatio modi, ſpeciei & ordinis non ſit effectus peccati. Dicit enim Auguſt. * in lib. de natura boni, quod
c. 3. circa fin. to. 6. vbi hæc tria magna ſunt: magnum bonum eſt: vbi parua paruum: vbi nulla, nullum. Sed peccatum non annullat bonum naturæ. Ergo non priuat modum, ſpeciem & ordinem.

¶ 2. Præ

¶ 2. Præterea, Nihil eſt cauſa ſuiipſius. Sed peccatum eſt priuatio modi, ſpeciei & ordinis, vt Auguſt.* dicit in lib. de natura boni. Ergo priuatio modi, ſpeciei & ordinis non eſt effectus peccati. ex c. 36. & 37. t. 6.

¶ 3. Præterea, Diuerſa peccata diuerſos habent effectus. Sed modus, ſpecies & ordo cum ſint quædam diuerſa, diuerſas priuationes habere videntur. Ergo per diuerſa peccata priuantur: non ergo eſt effectus cuiuſlibet peccati priuatio modi, ſpeciei & ordinis.

SED contra eſt, quod peccatum eſt in anima ſicut infirmitas in corpore, ſecundum illud Pſal. 6. Miſerere mei Domine, quoniam infirmus ſum. Sed infirmitas priuat modum, ſpeciem & ordinem ipſius corporis. Ergo peccatum priuat modum, ſpeciem & ordinem animæ.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut in primo dictum eſt*, modus, ſpecies & ordo conſequuntur vnumquodque bonum creatum in quantum huiuſmodi, & etiam vnumquodque ens: omne enim eſſe & bonum conſideratur per aliquam formam, ſecundum quam ſumitur ſpecies. Forma autem vniuſcuiuſque rei, qualiſcumque ſit ſiue ſubſtantialis, ſiue accidentalis eſt, ſecundum aliquam menſuram, vnde & in 8. Metaph.* dicitur, quod formæ rerum ſunt ſicut numeri: & ex hoc habet modum quemdam, qui menſuram reſpicit: ex forma vero ſua vnumquodque ordinatur ad aliud. Sic igitur ſecundum diuerſos gradus bonorum ſũt diuerſi gradus modi, ſpeciei & ordinis. Eſt ergo quoddam bonum pertinens ad ipſam ſubſtantiam naturæ, quod habet ſuum modum, ſpeciem & ordinem: & illud nec priuatur nec diminuitur per peccatum. Eſt etiam quoddam bonum naturalis inclinationis: & hoc etiam habet ſuum modum, ſpeciem & ordinem: & hoc diminuitur per peccatum, vt dictum eſt*, ſed non totaliter tollitur. Eſt etiam quoddam bonum virtutis & gratiæ: quod etiam habet ſuum modum, ſpeciem & ordinem, & hoc totaliter tollitur per peccatum mortale. Eſt etiam quoddam bonum, quod eſt ipſe actus ordinatus, quod etiam habet ſuum modum, ſpeciem & ordinem: & huius priuatio eſt eſſentialiter ipſum peccatum. Et ſic patet qualiter peccatum eſt priuatio modi, & ſpeciei & ordinis, & priuat vel diminuit modum, ſpeciem & ordinem. p. p. q. 5. art. 5. text. 10. tom. 3. ar. 2. huius quaeſ.

¶ Vnde patet reſponſio ad duo PRIMA.

Ad tertium dicendum, quod modus, ſpecies & ordo ſe conſequuntur, ſicut ex dictis patet*, vnde ſimul priuantur & diminuuntur. in corp. art.

Digitized by Google

456 Art. 5. *Vtrum mors & alii corporales defectus ſint effectus peccati?*

2. 2. qu. 164. & 2. d. 30. q. 1. ar. 1. & 3. d. 16. q. 1. ar. 1. et 4 prol. pr. et d. 4. q. 1. ar. 1. q. 3. et 4. contra c. 52. et mal. q. 5. ar. 4. et opuſ. 3. c. 197. 198. 199 241. 242. et Ro. 3. le. 3. co. 5. et Heb. 9 fi.

AD quintum ſic proceditur. Videtur, quod mors & alij corporales defectus non ſint effectus peccati. Si enim cauſa fuerit æqualis, & effectus erit æqualis. Sed huiuſmodi defectus non ſunt æquales in omnibus, ſed in quibuſdam huiuſmodi defectus magis abũdant, cum tamen peccatum originale ſit in omnibus æquale, ſicut dictum eſt *: cuius videntur huiuſmodi defectus maxime eſſe effectus. Ergo mors & huiuſmodi defectus non ſunt effectus peccati.

¶ 2. Præterea, Remota cauſa, remouetur effectus. Sed remoto omni peccato per baptiſmum, vel pœnitentiam, non remouentur huiuſmodi defectus. Ergo non ſunt effectus peccati.

¶ 3. Præterea, Peccatum actuale habet plus de ratione culpæ, quam originale. Sed peccatum actuale non tranſmutat naturam corporis ad aliquem defectum. Ergo multo minus peccatum originale. Non ergo mors & alij defectus corporales ſunt effectus peccati.

** q. 82. art. 4.*

SED contra eſt, quod Apoſtolus dicit Rom. 5. Per vnum hominem peccatum in hunc mundum intrauit, & per peccatum mors.

RESPONDEO dicendum, quod aliquid eſt cauſa alterius dupliciter. Vno modo quidem per ſe, alio modo per accidens. Per ſe quidem eſt cauſa alterius quod ſecundum virtutem ſuæ naturæ vel formæ, producit effectum: vnde ſequitur, quod effectus ſit per ſe intentus à cauſa. Vnde cum mors, & huiuſmodi defectus ſint præter intentionem peccantis, manifeſtum eſt quod peccatum non eſt per ſe cauſa iſtorum defectuum. Per accidens autem aliquid eſt cauſa alterius, ſi ſit cauſa remouens prohibens: ſicut dicitur in 8. Phyſic. * quod diuellens columnam, per accidens mouet lapidem columnæ ſuperpoſitum: & hoc modo peccatum primi parentis eſt cauſa mortis, & omnium huiuſmodi defectuum in natura humana: in quantum per peccatum primi parentis ſublata eſt originalis iuſtitia, per quam non ſolum inferiores animæ vires continebantur ſub ratione abſque omni deordinatione, ſed totum corpus continebatur ſub anima abſque omni defectu, vt in primo habitum eſt *. Et ideo ſubtracta hac originali iuſtitia per peccatum primi parentis, ſicut vulnerata eſt humana natura quantum ad animam, per deordinationem potentiarum, vt ſupra dictum eſt *: ita etiam eſt corruptibilis effecta per deordinationem ipſius corporis. Subtractio autem originalis

text. 32. tom. 2.

p. p. q. 97.

art. præc. et q. 83. art. 3.

originalis iuſtitiæ habet rationem pœnæ, ſicut etiam ſubtractio gratiæ. Vnde etiam mors & omnes defectus corporales conſequentes ſunt quædam pœnæ originalis peccati. Et quamuis huiuſmodi defectus non ſint intenti à peccante, ſunt tamen ordinati ſecundum iuſtitiam Dei punientis

Ad primum ergo dicendum, quod æqualitas cauſæ per ſe cauſat æqualem effectum. Augmentata enim vel diminuta cauſa per ſe, augetur vel diminuitur effectus. Sed æqualitas cauſæ remouentis prohibens non oſtendit æqualitatem effectuum. Si quis enim æquali impulſu diuellat duas columnas, non ſequitur quod lapides ſuperpoſiti æqualiter moueātur: ſed ille velocius mouebitur, qui grauior erit ſecundum proprietatem ſuæ naturæ, cui relinquitur remoto prohibente. Sic igitur remota originali iuſtitia, natura corporis humani relicta eſt ſibi; & ſecundum hoc ſecundum diuerſitatem naturalis complexionis quorumdam corpora pluribus defectibus ſubiacent, quorumdam vero paucioribus, quamuis exiſtente originali peccato æquali.

Ad ſecundum dicendum, quod culpa originalis & actualis remouetur ad eodem, à quo etiam remouētur & huiuſmodi defectus: ſecundum illud Apoſt. Rom. 8. Viuificabit mortalia corpora veſtra per inhabitantem ſpiritum eius in vobis. Sed vtrumque fit ſecundum ordinem diuinæ ſapientiæ congruo tempore. Oportet enim quod ad immortalitatem & impaſſibilitatem gloriæ, quæ in Chriſto inchoata eſt, & per Chriſtum nobis acquiſita, perueniamus conformati prius paſſionibus eius. Vnde oportet quod ad tempus eius paſſibilitas in noſtris corporibus remaneat ad impaſſibilitatem gloriæ promerendam conformiter Chriſto.

Ad tertium dicendum, quod in peccato actuali duo
poſſumus conſiderare, ſcilicet ipſam ſubſtantiam
actus, & rationem culpæ. Ex parte quidem ſubſtan- 457
tiæ actus poteſt peccatum actuale aliquem defectum 2.d.30.
corporalem cauſare, ſicut ex ſuperfluo cibo aliqui in- q.1.ar.1.
firmantur & moriuntur. Sed ex parte culpæ priuat corol.fin.
gratiam quæ datur homini ad rectificandum animæ & ad 1.
actus, non autem ad cohibendum defectus corpora- & 3.d.16.
les, ſicut originalis iuſtitia cohibebat. Et ideo pec- q.1.ar.1.
catum actuale non cauſat huiuſmodi defectus, ſicut ad 3. Et
originale. mal.q.5.

Art. 6. *Vtrum mors & alij defectus ſint naturales homini?* art.5 & Ro.5.lc.3.

AD ſextum ſic proceditur. Videtur, quod mors col.6. &
& huiuſmodi defectus ſint homini naturales. Heb.9 fi.

Corru

Corruptibile enim & incorruptibile differunt genere, vt dicitur 10. Metaph.* Sed homo eſt eiuſdem generis cum aliis animalibus, quæ ſunt naturaliter corruptibilia. Ergo homo eſt naturaliter corruptibilis.

lib. 10. te. 26. t. 3.

¶ 2. Præterea, Omne quod eſt compoſitum ex contrariis, eſt naturaliter corruptibile, quaſi habens in ſe cauſam corruptionis ſuæ. Sed corpus humanum eſt huiuſmodi. Ergo eſt naturaliter corruptibile.

¶ 3. Præterea, Calidum naturaliter conſumit humidum. Vita autem hominis conſeruatur per calidum & humidum. Cum igitur operationes vitæ expleantur per actum caloris naturalis, vt dicitur in 2. de anima*, videtur quod mors & huiuſmodi defectus ſint homini naturales.

lib 2. de ani. te. 50. tom. 2.

SED contra, Quicquid eſt homini naturale, Deus in homine fecit. Sed Deus mortem non fecit, vt dicitur Sap. 1. Ergo mors non eſt homini naturalis.

¶ 4. Præterea, Id quod eſt ſecundum naturam, non poteſt dici pœna nec malum: quia vnicuique rei eſt conueniens id quod eſt ei naturale. Sed mors & huiuſmodi defectus ſunt pœna peccati originalis, vt ſupra dictum eſt *. Ergo non ſunt homini naturales.

art. præ.

¶ 5. Præterea, Materia proportionatur formæ, & quælibet res ſuo fini. Finis autem hominis eſt beatitudo perpetua, vt ſupra dictum eſt *. Forma etiam humani corporis eſt anima rationalis, quę eſt incorruptibilis, vt in 1. habitum eſt †. Ergo corpus humanum eſt naturaliter incorruptibile.

in proœmio li. & q. 5. ar. 5.
† ſ. p. q. 75. ar. 6.

RESPONDEO dicendum, quod de vnaquaque re corruptibili dupliciter loqui poſſumus: vno modo ſecundum naturam vniuerſalem, alio modo ſecundum naturam particularem. Natura quidem particularis eſt propria virtus actiua & conſeruatiua vniuſcuiuſque rei. Et ſecundum hanc omnis corruptio & defectus eſt contra naturam, vt dicitur in 2. de cœl. quia huiuſmodi virtus intendit eſſe, & conſeruationem eius cuius eſt. Natura vero vniuerſalis eſt virtus actiua in aliquo vniuerſali principio naturæ, puta in aliquo cœleſtium corporum, vel alicuius ſuperioris ſubſtantiæ, ſecundum quod etiam Deus à quibuſdam dicitur natura naturans: quæ quidem virtus intendit bonum & conſeruationem vniuerſi, ad quod exigitur alternatio generationis & corruptionis in rebus. Et ſecundum hoc corruptiones & defectus rerum ſunt naturales: non quidem ſecundum inclinationem formæ, quæ eſt principium eſſendi & perfectionis: ſed ſecundum inclinationem materiæ, quæ proportionaliter attribuitur tali formæ ſecundum diſtributionem vniuerſalis agentis,

Digitized by Google

agentis. Et quamuis omnis forma tendat ad perpetuum eſſe quantum poteſt, nulla tamen forma rei corruptibilis poteſt aſſequi perpetuitatem ſui præter animam rationalem, eo quod ipſa non eſt ſubiecta omnino materiæ corporali, ſicut aliæ formæ: quinimmo habet propriam operationem immaterialem, vt in primo habitum eſt *. Vnde ex parte ſuæ formæ naturalior eſt homini incorruptio, quam aliis rebus corruptibilibus. Sed quia & ipſa habet materiam ex contrariis compoſitam, ex inclinatione materiæ ſequitur corruptibilitas in toto: & ſecundum hoc homo eſt naturaliter corruptibilis ſecundum naturam materiæ ſibi relictæ, ſed non ſecundum naturam formæ. *q. 75. a. 1. ad 4.*

¶ Tres autem primæ rationes procedunt ex parte materiæ, aliæ vero tres ex parte formæ. Vnde ad earum ſolutionem conſiderandum eſt, quod forma hominis, quæ eſt anima rationalis, ſecundum ſuam incorruptibilitatem proportionata eſt ſuo fini, qui eſt beatitudo perpetua. Sed corpus humanum, quod eſt corruptibile ſecundum ſuam naturam conſideratum, quodammodo proportionatum eſt ſuæ formæ, & quodammodo non. Duplex enim conditio poteſt attendi in aliqua materia: vna ſcilicet, quam agens eligit: alia, quæ non eſt ab agente electa, ſed eſt ſecundum conditionem naturalem materiæ. Sicut faber ad faciendum cultellum eligit materiam duram & ductilem, quæ ſubtiliari poſsit, vt ſit apta inciſioni: & ſecundum hanc conditionem ferrum eſt materia proportionata cultello. Sed hoc quod ferrum ſit frangibile & rubiginem contrahens, conſequitur ex naturali diſpoſitione ferri: nec hoc eligit artifex in ferro, ſed magis repudiaret ſi poſſet. Vnde hæc diſpoſitio materiæ non eſt proportionata intentioni artificis, nec intentioni artis. Similiter corpus humanum eſt materia electa à natura quantum ad hoc, quod eſt temperatę complexionis, vt poſsit eſſe conuenientiſsimum organum tactus, & aliarum virtutum ſenſitiuarum & motiuarum. Sed quod ſit corruptibile, hoc eſt ex conditione materiæ, nec eſt electum à natura: quin potius natura eligeret materiam incorruptibilem, ſi poſſet. Sed Deus, cui ſubiacet omnis natura, in ipſa inſtitutione hominis ſuppleuit defectum naturæ, & dono iuſtitiæ originalis dedit corpori incorruptibilitatem quamdam, vt in primo dictum eſt *. Et ſecundum hoc dicitur, quod Deus mortem non fecit, & quod mors eſt pæna peccati. *p. p. q. 97. art. 1.*

¶ Vnde patet reſponſio ad obiecta.

QVAESTIO LXXXVI.

De macula peccati, in duos articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de macula peccati. ET CIRCA hoc quæruntur duo.

¶ Primo, vtrum macula animæ ſit effectus peccati?

¶ Secundo, vtrum remaneat in anima poſt actum peccati?

458 Art. I. *Vtrum peccatum cauſet aliquam maculam in anima?*

*inf. q. 89. art. 1. et 2. 2. q. 87 art. 6. et. et 4. d. 18 q. 1 ar. 2. q. 1. co. * c. 5 à med. eſt in to. 6. † q. 74. a. 1. et 2. * tex. 42. tom. 2.*

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod peccatum non cauſet aliquam maculam in anima. Natura enim ſuperior non poteſt inquinari ex contactu naturæ inferioris: vnde radius ſolaris non inquinatur per tactum corporum fœtidorum, vt Auguſt. dicit in lib.*. contra quinque hæreſes. Sed anima humana eſt multo ſuperioris naturæ, quam res commutabiles, ad quas peccando conuertitur. Ergo ex eis maculam non contrahit peccando.

¶ 2. Præterea, Peccatum eſt principaliter in voluntate, vt ſupra dictum eſt †. Voluntas autem eſt in ratione, vt dicitur in 3. de anima *. Sed ratio ſiue intellectus non maculatur ex conſideratione quarumcunque rerum, ſed magis perficitur. Ergo nec voluntas ex peccato maculatur.

¶ 3. Præterea, Si peccatum maculam cauſat, aut macula illa eſt aliquid poſitiue, aut eſt priuatio pura. Si ſit aliquid poſitiue, non poteſt eſſe niſi diſpoſitio vel habitus: nihil enim videtur ex actu cauſari. Diſpoſitio autem & habitus non eſt: contingit enim remota diſpoſitione vel habitu, adhuc remanere maculam, vt patet in eo qui peccauit mortaliter prodigalitate, & poſtea tranſmutatur mortaliter peccando in habitum vitij oppoſiti. Non ergo macula ponit aliquid poſitiue in anima. Similiter etiam nec eſt priuatio pura: quia omnia peccata eueniunt ex parte auerſionis & priuationis gratiæ: ſequeretur ergo, quod omnium peccatorum eſſet vna macula. Ergo macula non eſt effectus peccati.

SED contra eſt, quod dicitur Eccleſ. 47. Salomoni, Dediſti maculam in gloria tua: & Epheſ. 5. Vt exhiberet ſibi glorioſam Eccleſiam non habentem maculam aut rugam, & vtrobique loquitur de macula peccati. Ergo macula eſt effectus peccati.

RESPONDEO dicendum, quod macula proprie dicitur in corporalibus, quando aliquod corpus nitidum

Digitized by Google

dum perdit ſuum nitorem ex contactu alterius corporis, ſicut veſtis, & aurum, & argentum, aut aliud huiuſmodi. In rebus autem ſpiritualibus ad ſimilitudinem huius oportet maculam dici. Habet autem anima hominis duplicem nitorem: vnum quidem ex refulgentia luminis naturalis rationis, per quam dirigitur in ſuis actibus: alium vero ex refulgentia diuini luminis, ſcilicet ſapientiæ & gratiæ, per quam etiam homo perficitur ad bene & decenter agendum. Eſt autem quaſi quidam animæ tactus, quando inhæret aliquibus rebus per amorem. Cum autem peccat, adhæret rebus aliquibus contra lumen rationis & diuinæ legis, vt ex ſupradictis patet *. Vnde ipſum detrimentum nitoris ex tali contactu prouenjens, macula animæ metaphorice vocatur. *q.71.a.6.*

Ad primum ergo dicendum, quod anima non inquinatur ex rebus inferioribus virtute earum, quaſi agentibus eis in animam: ſed magis è conuerſo anima ſua actione ſe inquinat, inordinate eis inhærendo contra lumen rationis & diuinæ legis.

Ad ſecundum dicendum, quod actio intellectus perficitur ſecundum quod res intelligibiles ſunt in intellectu per modum ipſius intellectus: & ideo intellectus ex eis non inficitur, ſed magis perficitur. Sed actus voluntatis conſiſtit in motu ad ipſas res: ita quod amor rei amatæ animam conglutinat, & ex hoc anima maculatur quando inordinate inhæret: ſecundum illud Oſeæ 9. Facti ſunt abominabiles ſicut ea, quæ dilexerunt.

Ad tertium dicendum, quod macula non eſt aliquid poſitiue in anima; nec ſignificat priuationem ſolam, ſed ſignificat priuationem quandam nitoris animæ in ordine ad ſuam cauſam, quæ eſt peccatum. Et ideo diuerſa peccata diuerſas maculas inducunt; & eſt ſimile de vmbra, quæ eſt priuatio luminis ex obiecto alicuius corporis & ſecundum diuerſitatem corporum obiectorum diuerſificantur vmbræ.

Art. 2. *Vtrum macula maneat in anima poſt actum peccati?* 459

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod macula non maneat in anima poſt actum peccati. Nihil enim manet in anima poſt actum, niſi habitus vel diſpoſitio. Sed macula non eſt habitus vel diſpoſitio, vt ſupra habitum eſt *. Ergo macula non manet in anima poſt actum peccati. *inf.q.87. a.6. cor. & a.1. art.præc.*

¶ 2. Præterea, Hoc modo ſe habet macula ad peccatum, ſicut vmbra ad corpus, vt ſupra dictum eſt *. Sed tranſeunte corpore non manet vmbra. Ergo *a.1.ad 3.*

O 2 &

& tranſeunte actu peccati non manet macula.

¶ 3. Præterea, Omnis effectus dependet ex ſua cauſa. Cauſa autem maculæ eſt actus peccati. Ergo remoto actu peccati non remanet macula in anima.

SED contra eſt, quod dicitur Ioſue 22. An parum eſt vobis, quod peccaſtis in Beelphegor, & vſque in præſentem diem macula huius ſceleris in vobis permanet?

RESPONDEO, dicendum quod macula peccati remanet in anima etiam tranſeunte actu peccati. Cuius ratio eſt, quia macula, ſicut dictum eſt *, importat quemdam defectum nitoris propter receſſum à lumine rationis, vel diuinæ legis: & ideo quamdiu homo manet extra huiuſmodi lumen, manet in eo macula peccati: ſed poſtquam redit ad lumen rationis & ad lumen diuinum, quod fit per gratiam, tunc macula ceſſat. Licet autem ceſſet actus peccati, quo homo diſceſsit à lumine rationis vel legis diuinæ, non tamen ſtatim homo ad illud redit in quo fuerat, ſed requiritur aliquis motus voluntatis contrarius primo motui: ſicut ſi aliquis ſit diſtans alicui per aliquem motum, non ſtatim ceſſante motu, fit ei propinquus: ſed oportet quod appropinquet rediens per motum contrarium.

art. præc.

Ad primum ergo dicendum, quod poſt actum peccati nihil poſitiue remanet in anima niſi diſpoſitio vel habitus: remanet tamen aliquid priuatiue, ſcilicet priuatio coniunctionis ad diuinum lumen.

Ad ſecundum dicendum, quod tranſeunte obſtaculo corporis, remanet corpus diaphanum in æquali propinquitate & habitudine ad corpus illuminans: & ideo ſtatim vmbra tranſit. Sed remoto actu peccati, non remanet anima in eadem habitudine ad Deum. Vnde non eſt ſimilis ratio.

Ad tertium dicendum, quod actus peccati facit diſtantiam à Deo: quam quidem diſtantiam ſequitur defectus nitoris hoc modo: ſicut motus localis facit localem diſtantiam. Vnde ſicut ceſſante motu locali, non tollitur diſtantia localis: ita nec ceſſante actu peccati, tollitur macula.

QVAESTIO LXXXVII.

De reatu pœnæ, in octo articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de reatu pœnæ. Et primo de ipſo reatu. Secundo de mortali & veniali peccato, quæ diſtinguuntur ſecundum reatum.

ET CIRCA primum quæruntur octo.

¶ Primo

Digitized by Google

¶ Primo, vtrum reatus pœnæ ſit effectus peccati?
¶ Secundo, vtrum peccatum poſsit eſſe pœna alterius peccati?
¶ Tertio, vtrum aliquod peccatum faciat reum æterna pœna?
¶ Quarto, vtrum faciat reum pœna infinita ſecundum quantitatem?
¶ Quinto, an omne peccatum faciat reum æterna, & infinita pœna?
¶ Sexto, vtrum reatus pœnæ poſsit remanere poſt peccatum?
¶ Septimo, vtrum omnis pœna inferatur pro aliquo peccato?
¶ Octauo, vtrum vnus ſit reus pœnæ pro peccato alterius?

Art. I. *Vtrum reatus pœnæ ſit effectus peccati?* 460

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod reatus 2.d.3.q.
pœnæ non ſit effectus peccati. Quod enim per ac- 1.a.2.co.
cidens ſe habet ad aliquid, non videtur eſſe proprius & di.22.
effectus eius. Sed reatus pœnæ per accidens ſe habet q.1.ar.1.
ad peccatum: cum ſit præter intentionem peccantis. co. & di.
Ergo reatus pœnæ non eſt effectus peccati. 42.q.1.

¶ 2. Præterea, Malum non eſt cauſa boni. Sed ar.2.cor.
pœna bona eſt, cum ſit iuſta, & à Deo. Ergo non eſt & in ex-
effectus peccati, quod eſt malum. po.l.le.1.

¶ 3. Præterea, Aug. dicit in 1. Confeſſ.* quod omnis ad 3.&4.
inordinatus animus ſibi ipſi eſt pœna. Sed pœna non * c.12.in
cauſat reatum alterius pœnæ: quia ſic iretur in infini- fin.to.1.
tum. Ergo peccatum non cauſat reatum pœnæ.

SED contra eſt, quod dicitur Rom. 2. Tribulatio, & anguſtia in animam omnem operantis malum. Sed operari malum eſt peccare. Ergo peccatum inducit pœnam, quæ nomine tribulationis, & anguſtiæ deſignatur.

RESPONDEO dicendum, quod ex rebus naturalibus ad res humanas deriuatur, vt id quod contra aliquid inſurgit, ab eo detrimentum patiatur. Videmus enim in rebus naturalibus, quod vnum contrarium vehementius agit, altero contrario ſuperueniente: propter quod aquæ calefactæ magis congelantur, vt dicitur in 2. Meteoror. Vnde in hominibus hoc ex naturali inclinatione inuenitur,* vt vnuſquiſque deprimat eum, qui contra ipſum inſurgit. Manifeſtum eſt autem, quod quæcunque continentur ſub aliquo ordine, ſunt quodammodo vnum in ordine ad principium ordinis. Vnde quicquid contra ordinem aliquem inſurgit, conſequens eſt vt ab eo ordine, & principe ordinis deprimatur. Cum autem peccatum ſit

actus inordinatus, manifeſtum eſt, quod quicumque peccat, contra aliquem ordinem agit: & ideo ab ipſo ordine conſequens eſt, quod deprimatur: quæ quidem depreſsio pœna eſt. Vnde ſecundum tres ordines, quibus ſubditur humana voluntas, triplici pœna poteſt homo puniri. Primo quidem enim ſubditur humana natura ordini propriæ rationis. Secundo, ordini exterioris hominis gubernantis, vel ſpiritualiter, vel temporaliter, politice, ſeu œconomice. Tertio ſubditur vniuerſali ordini diuini regiminis. Quilibet autẽ horũ ordinum per peccatum peruertitur: dum ille qui peccat, agit & contra rationem, & contra legem humanam, & contra legem diuinam. Vnde triplicem pœnam incurrit: vnam quidem à ſeipſo, quæ eſt conſcientiæ remorſus, aliam vero ab homine, tertiam vero à Deo.

Ad primum ergo dicendum, quod pœna conſequitur peccatum in quantum malum eſt ratione ſuæ inordinationis: vnde ſicut malum eſt per accidens in actu peccantis præter intentionem ipſius, ita & reatus pœnæ.

Ad ſecundum dicendum, quod pœna quidem iuſta eſſe poteſt, & à Deo, & ab homine inflicta: vnde ipſa pœna non eſt effectus peccati directè, ſed ſolum diſpoſitiue. Sed peccatum facit hominem eſſe reum pœnæ, quod eſt malum. Dicit enim Dion. 4. cap. de diuin. nomin. * quod puniri non eſt malum, ſed fieri pœna dignum. Vnde reatus pœnæ directè ponitur effectus peccati.

c. 4. p. 4. paru ante med.

461

Ad tertium dicendum, quod pœna illa inordinati animi debetur peccato ex hoc, quod ordinem rationis peruertit. Fit autem reus alterius pœnæ per hoc, quod peruertit ordinem legis diuinæ, vel humanæ.

1. 2. q. 36. a. 2. ad 4. & 1. diſt. 46. art. 2. ad 4. & 2. d. 36. art. 3. & ma. q. 1. a. 4. ad 1. & Ro. 1. le. 7. co. 5. fin.

Art. 2. *Vtrum peccatum poſſit eſſe pœna peccati?*

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod peccatum non poſsit eſſe pœna peccati. Pœnæ enim ſunt inductæ, vt per eas homines reducantur ad bonum virtutis: vt patet per Philoſophum in 10. Eth. * Sed per peccatum non reducitur homo in bonum virtutis, ſed in oppoſitum. Ergo peccatum non eſt pœna peccati.

¶ 2. Præterea, Pœnæ iuſtæ ſunt à Deo, vt patet per Auguſtinum in lib. 83. quæſt. † Peccatum autem non eſt à Deo, & eſt iniuſtum. Non ergo peccatum poteſt eſſe pœna peccati.

** l. 10. eth. c. vlt.*
† q. 82. tom. 4.

¶ 3. Præterea, De ratione pœnæ eſt, quod ſit contra voluntatem. Sed peccatum eſt à voluntate, vt ex ſupradictis * patet. Ergo peccatum non poteſt eſſe pœna peccati.

** q. 74. a. 1. & 2.*

SED

SED contra eſt, quod Gregor. dicit ſuper Ezech.† quod quædam peccata ſunt pœnæ peccati. † *Hom. 11. à med. & l. 25. Moral. c. 13.*

RESPONDEO dicendum, quod de peccato dupliciter loqui poſſumus: per ſe ſcilicet, & per accidens. Per ſe quidem nullo modo peccatum poteſt eſſe pœna peccati: peccatum enim per ſe conſideratur ſecundum quod egreditur à voluntate: ſic enim habet rationem culpæ: de ratione autem pœnæ eſt, quod ſit contra voluntatem, vt in 1. habitum eſt *. Vnde manifeſtum eſt, quod peccatum, per ſe loquendo, nullo modo poteſt eſſe pœna peccati. Per accidens autem peccatum poteſt etiam eſſe pœna peccati tripliciter. Primo quidem ex parte cauſæ, quæ eſt remotio prohibentis. Sunt enim cauſæ inclinantes ad peccatum, paſsiones, tentatio diaboli, & alia huiuſmodi; quæ quidem cauſæ impediuntur per auxilium diuinæ gratiæ, quæ ſubtrahitur per peccatum. Vnde cum ipſa ſubtractio gratiæ ſit quædam pœna, & à Deo, vt ſupra dictum eſt *: ſequitur, quod per accidens etiam peccatum, quod ex hoc ſequitur, pœna dicatur. Et hoc modo loquitur Apoſtolus Roman. 1. dicens, Propter quod tradidit eos Deus in deſideria cordis eorum, quæ ſunt animæ paſsiones: quia ſcilicet deſerti homines ab auxilio diuinæ gratiæ vincuntur à paſsionibus: & hoc modo ſemper peccatum dicitur eſſe pœna præcedentis peccati. Alio modo ex parte ſubſtantiæ actus, quæ afflictionem inducit: ſiue ſit actus interior, vt patet in ipſa ira, & inuidia: ſiue actus exterior, vt patet cum aliqui graui labore opprimuntur, & damno, vt expleant actum peccati, ſecundum illud Sapientiæ 5. Laſſati ſumus in via iniquitatis. Tertio modo, ex parte effectus: vt ſcilicet aliquod peccatum dicatur pœna reſpectu effectus conſequentis. Sed his duobus vltimis modis vnum peccatum non ſolum eſt pœna præcedentis peccati, ſed etiam ſui.

p. p. q. 48. art. 5.

q. 79. a. 3.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc etiam, quod aliqui puniuntur à Deo, dum permittit eos in aliqua peccata profluere, ad bonum virtutis ordinatur, quandoque quidem etiam ipſorum, qui peccant: cum ſcilicet poſt peccatum humiliores, & cautiores reſurgunt. Semper autem eſt ad emendationem aliorum, qui videntes aliquos ruere de peccato in peccatum, magis reformidant peccare. In aliis autem duobus modis manifeſtum eſt quod pœna ordinatur ad emendationem: quia hoc ipſum, quod homo laborem, & detrimentum patitur in peccando, natum eſt retrahere homines à peccato.

Digitized by Google

Ad ſecundum dicendum, quod ratio illa procedit de peccato ſecundum ſe. Et ſimiliter dicendum eſt Ad tertium.

462 Art. 3. *Vtrum aliquod peccatum inducat reatum æternæ pœnæ?*

Inf. ar. 5. & 3. q. 86. a. 4. et 2. di. 42 q. 1. a. 5. & 3. d. ſ. 19. in a. 3. & 4. di 46. q. 1 a. 1. & 3. cont. c. 143. & 144. & l. 4. c. 93. & opu. 3. c. 185. & 188. & Rom. 2. le. 2. c. 1.

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod nullum peccatum inducat reatum æternæ pœnæ. Pœna enim iuſta adæquatur culpæ: iuſtitia enim æqualitas eſt: vnde dicitur Iſa. 27. In menſura contra menſuram cum abiecta fuerit, iudicabit eam. Sed peccatum eſt temporale. Ergo non inducit reatum pœnæ æternæ.

¶ 2. Præterea, Pœnæ medicinæ quædam ſunt, vt dicitur in 2. Eth.* Sed nulla medicina debet eſſe infinita, quia ordinatur ad finem: quod autem ordinatur ad finem, non eſt infinitum, vt Philoſophus dicit in 1. Polit.† Ergo nulla pœna debet eſſe infinita.

¶ 3. Præterea, Nullus ſapiens facit aliquid, niſi propter ſe in ipſo delectetur. Sed Deus non delectatur in perditione hominum: vt dicitur Sap. 1. Ergo non puniet homines pœna ſempiterna.

¶ 4. Præterea, Nihil quod eſt per accidens, eſt infinitum. Sed pœna eſt per accidens: non eſt enim ſecundum naturam eius, qui punitur. Ergo non poteſt in infinitum durare.

SED contra eſt, quod dicitur Matt. 25. Ibunt hi in ſupplicium æternum. Et Marc. 3. dicitur, Qui autem blaſphemauerit in Spiritum ſanctum, non habebit remiſſionem in æternum, ſed erit reus æterni delicti.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra dictum eſt*, peccatum ex hoc inducit reatum pœnæ, quod peruertit aliquem ordinem: manente autem cauſa, manet effectus: vnde quamdiu peruerſitas ordinis remanet, neceſſe eſt, quod remaneat reatus pœnæ. Peruertit autem aliquis ordinem quandoque quidem reparabiliter: quandoque autem irreparabiliter, ſemper enim defectus, quo ſubtrahitur principium, irreparabilis eſt. Si autem ſaluetur principium, eius virtute alij defectus reparari poſſunt. Sicut ſi corrumpatur principium viſiuum, non poteſt fieri viſionis reparatio, niſi ſola virtute diuina: ſi vero ſaluo principio viſiuo, aliqua impedimenta aduenìant viſioni, reparari poſſunt per naturam, vel per artem. Cuiuſlibet autem ordinis eſt aliquod principium, per quod aliquis fit particeps illius ordinis. Et ideo ſi per peccatum corrumpatur principium ordinis quo voluntas hominis ſubditur Deo, erit inordinatio quantum eſt de ſe irreparabilis: etſi reparari poſsit virtute diuina. Principium

** c. 3 ante med. tom. 5.*
† c. 60 à me. tr. 5.
** a. 1. huius q.*

pium autem huius ordinis eſt vltimus finis, cui homo inhæret per charitatem. Et ideo quæcumque peccata auertunt à Deo, charitatem auferentia, quantum eſt de ſe, inducunt reatum æternæ pœnæ.

Ad primum ergo dicendum, quod pœna peccato proportionatur ſecundum acerbitatem tam in iudicio diuino, quam in humano. Sed ſicut Aug. dicit 21. de ciuit. Dei *, In nullo iudicio requiritur vt pœna adæquetur culpæ ſecundum durationem. Non enim quia adulterium, vel homicidium in momento committitur, propter hoc momentanea pœna punitur: ſed quandoque quidem perpetuo carcere, vel exilio, quandoque etiam morte, in qua non conſideratur occiſionis mora, ſed potius, quod in perpetuum auferatur à ſocietate viuentium: & ſic repræſentat ſuo modo æternitatem pœnæ inflictæ diuinitus. Iuſtum tamen eſt ſecundũ Greg.* quod qui in ſuo æterno peccauit contra Deum, in æterno Dei puniatur. Dicitur autem aliquis in ſuo æterno peccaſſe, non ſolum ſecundum continuationem actus in tota hominis vita durantis: ſed quia ex hoc ipſo, quod finem in peccato conſtituit, voluntatem habet in æternum peccandi. Vnde dicit Gregor. 4. Moral. * quod iniqui voluiſſent ſine fine viuere, vt ſine fine potuiſſent in iniquitatibus permanere.

l. 21. c. 11. to. 5.

l. 4. dial. c. 44.

l. 4. dial. c. 4 habetur in ſẽtentia.

Ad ſecundum dicendum, quod pœna, quæ etiam ſecundum leges humanas infligitur, non ſemper eſt medicinalis ei, qui punitur, ſed ſolum aliis: ſicut cum latro ſuſpenditur non vt ipſe emendetur, ſed propter alios, vt ſaltem metu pœnæ peccare deſiſtant, ſecundum illud Prouerb. 19. Peſtilente flagellato, ſtultus ſapientior erit. Sic igitur & æternæ pœnæ reproborum à Deo inflictę, ſunt medicinales his, qui conſideratione pœnarum abſtinent à peccatis, ſecundum illud Pſalm. 59. Dediſti metuentibus te ſignificationem, vt fugiant à facie arcus, vt liberentur dilecti tui.

Ad tertium dicendum, quod Deus non delectatur in pœnis propter ipſas: ſed delectatur in ordine ſuæ iuſtitiæ, quæ hæc requirit.

Ad quartum dicendum, quod pœna etſi per accidens ordinetur ad naturam, per ſe tamen ordinatur ad priuationem ordinis, & ad Dei iuſtitiam. Et ideo durante inordinatione ſemper durat pœna.

463 Art. 4. *Vtrum peccato debeatur pœna infinita ſecundum quantitatem?*

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod peccato debeatur pœna infinita ſecundum quantitatem. Dicitur enim Ier. 10. Corripe me Domine: verumtamen in iudicio, & non in furore tuo, ne forte ad nihilum redigas me. Ira autem Dei, vel furor metaphoricè ſignificat vindictam diuinæ iuſtitiæ. Redigi autem in nihilum eſt pœna infinita, ſicut & ex nihilo aliquid facere eſt virtutis infinitæ. Ergo ſecundum vindictam diuinam peccatum punitur pœna infinita ſecundum quantitatem.

¶ 2. Præterea, Quantitati culpæ reſpondet quantitas pœnæ, ſecundum illud Deuter. 25. Pro menſura peccati erit & plagarum modus. Sed peccatum, quod contra Deum committitur, eſt infinitum. Tanto enim grauius eſt peccatum, quanto maior eſt perſona contra quam peccatur: ſicut grauius peccatum eſt percutere principem, quam percutere hominem priuatum. Dei autem magnitudo eſt infinita. Ergo pœna infinita debetur pro peccato, quod contra Deum committitur.

¶ 3. Præterea, Dupliciter eſt aliquid infinitum, duratione ſcilicet, & quantite. Sed duratione eſt pœna infinita. Ergo & quantitate.

SED contra eſt, quia ſecundum hoc omnium peccatorum mortalium pœnæ eſſent æquales: non enim eſt infinitum infinito maius.

RESPONDEO dicendum, quod pœna proportionatur peccato. In peccato autem duo ſunt: quorum vnum eſt auerſio ab incommutabili bono, quod eſt infinitum: vnde ex hac parte peccatum eſt infinitum. Aliud, quod eſt in peccato, eſt inordinata conuerſio ad commutabile bonum: & ex hac parte peccatum eſt finitum: tum quia ipſum bonum commutabile eſt finitum; tum etiam quia ipſa couerſio eſt finita: non enim poſſunt eſſe actus creaturæ infiniti. Ex parte igitur auerſionis reſpondet peccato pœna damni, quæ etiam eſt infinita: eſt enim amiſsio infiniti boni, ſcilicet Dei. Ex parte autem inordinatæ conuerſionis reſpondet ei pœna ſenſus, quæ etiam eſt finita.

Ad primum ergo dicendum, quod omnino redigi in nihilum eum, qui peccat, non conuenit diuinæ iuſtitiæ, quia repugnat perpetuitati pœnæ, quæ eſt ſecundum diuinam iuſtitiam, vt dictum eſt *. Sed in nihilum redigi dicitur, qui ſpiritualibus bonis priuatur, ſecundum illud 1. Cor. 13. Si non habuero charitatem, nihil ſum.

art. 3. & in 1ſo.

Ad

Ad ſecundum dicendum, quod ratio illa procedit de peccato ex parte auerſionis. Sic enim homo contra Deum peccat.

Ad tertium dicendum, quod duratio pœnæ reſpondet durationi culpæ, non quidem ex parte actus, ſed ex parte maculæ, qua durante manet reatus pœnæ: ſed acerbitas pœnæ reſpondet grauitati culpæ. Culpa autem, quæ eſt irreparabilis, de ſe habet quod perpetuo duret: & ideo debetur ei pœna æterna. Non autem ex parte conuerſionis habet infinitatem: & ideo non debetur ei ex hac parte pœna infinita ſecundum quantitatem.

Art. 5. *Vtrum omne peccatum inducat reatum pœnæ æternæ?* 464

AD quintum ſic proceditur. Videtur, quod omne peccatum inducat reatum pœnæ æternæ. Pœna enim vt dictum eſt *, proportionatur culpæ. Sed pœna æterna differt à temporali in infinitum. Nullum autem peccatum differre videtur ab altero in infinitum; cum omne peccatum ſit humanus actus, qui infinitus eſſe non poteſt. Cum ergo alicui peccato debeatur pœna æterna, ſicut dictum eſt *, videtur quod nulli peccato debeatur pœna temporalis tantum. *Sup. ar. 3* ** ar. præ.* ** art. 3. huius q.*

¶ 2. Præterea, Peccatum originale eſt minimum peccatorum: vnde & Auguſt. dicit in Enchir. * quod mitiſsima pœna eſt eorum, qui pro ſolo peccato originali puniuntur. Sed peccato originali debetur pœna perpetua: nunquam enim videbunt regnum Dei pueri, qui ſine baptiſmo deceſſerunt cum originali peccato, vt patet per id quod Dominus dicit Ioan. 3. Niſi quis renatus fuerit denuo, non poteſt videre regnum Dei. Ergo multo magis omnium aliorum peccatorum pœna erit æterna. *c. 93. in me. to. 3.*

¶ 3. Præterea, Peccato non debetur maior pœna ex hoc, quod alteri peccato adiungitur: cum vtrumque peccatum ſuam habeat pœnam taxatam ſecundum diuinam Iuſtitiam. Sed peccato veniali debetur pœna æterna, ſi cum mortali peccato inueniatur in aliquo damnato: quia in inferno nulla poteſt eſſe remiſsio. Ergo peccato veniali ſimpliciter debetur pœna æterna: nulli ergo peccato debetur pœna temporalis.

SED contra eſt, quod Gregor. dicit in 4. Dialogorum, * quod quædam leuiores culpæ poſt hanc vitam remittuntur. Non ergo omnia peccata æterna pœna puniuntur. ** cap. 39.*

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra dictum eſt *, peccatum cauſat reatum pœnæ æternæ, in quantum irreparabiliter repugnat ordini di- *a. 1. & 3. huius q.*

uinæ iuſtitiæ: per hoc ſcilicet, quod contrariatur ipſi principio ordinis, quod eſt vltimus finis. Manifeſtum eſt autem, quod in quibuſdam peccatis eſt quidem aliqua inordinatio, non tamen per contrarietatem ad vltimum finem, ſed ſolum circa ea quæ ſunt ad finem, in quantum plus vel minus debite eis intenditur, ſaluato tamen ordine ad vltimum finem: puta cum homo etſi nimis ad aliquam rem temporalem afficiatur, non tamen pro ea vellet Deum offendere, aliquid contra præceptum eius faciendo. Vnde huiuſmodi peccatis non debetur æterna pœna, ſed temporalis.

Ad primum ergo dicendum, quod peccata non differunt in infinitum ex parte conuerſionis ad bonum commutabile, in qua conſiſtit ſubſtantia actus: differunt autem in infinitum ex parte auerſionis: nam quædam peccata committuntur per auerſionem ab vltimo fine, quædam vero per inordinationem circa ea, quæ ſunt ad finem. Finis autem vltimus ab his, quæ ſunt ad finem, in infinitum differt.

Ad ſecundum dicendum, quod peccato originali non debetur pœna æterna ratione ſuæ grauitatis, ſed ratione conditionis ſubiecti, ſcilicet hominis, qui ſine gratia inuenitur, per quam ſolum fit remiſsio pœnæ. Et ſimiliter dicendum eſt ad tertium, de veniali peccato. AEternitas enim pœnæ non reſpondet quantitati culpæ, ſed irremiſsibilitati ipſius, vt dictum * eſt.

* art. 3. huius q.

465

Art. 6. *Vtrum reatus pœna remaneat poſt peccatum?*

2. diſ. 42. q. 1 ar. 2. & 4. diſ. 14. q. 2. ar. 3. q. 2. ad 1. et ver q. 28. a. 2. ad 2.

AD ſextum ſic proceditur. Videtur quod reatus pœnæ non remaneat poſt peccatum. Remota enim cauſa remouetur effectus. Sed peccatum eſt cauſa reatus pœnæ. Ergo remoto peccato ceſſat reatus pœnæ.

¶ 2. Præterea, Peccatum remouetur per hoc, quod homo ad virtutem redit. Sed virtuoſo non debetur pœna, ſed magis præmium. Ergo remoto peccato non remanet reatus pœnæ.

¶ 3. Præterea, Pœnæ ſunt medicinæ, vt dicitur in 2. Ethic. * Sed poſtquam aliquis iam eſt ab infirmitate curatus, non adhibetur ſibi medicina. Ergo remoto peccato non remanet debitum pœnæ.

c. 3. ante med. l. 5.

SED contra eſt, quod dicitur 2. Reg. 12. quod Dauid dixit ad Nathan: Peccaui Domino. Dixitque Nathan ad Dauid: Dominus quoque tranſtulit peccatum tuum, non morieris. Verumtamen, quia blaſphemare feciſti inimicos nomen Domini, filius qui natus eſt tibi, morte morietur. Punitur ergo aliquis à Deo, etiam

Digitized by Google

etiam poſtquam ei peccatum dimittitur: & ſic reatus pœnæ remanet peccato remoto.

RESPONDEO dicendum, quod in peccato duo poſſunt conſiderari, ſcilicet actus culpæ, & macula ſequens. Planum eſt autem, quod ceſſante actu peccati, remanet reatus in omnibus peccatis actualibus. Actus enim peccati facit hominem reum pœnę, in quantum tranſgreditur ordinem diuinæ iuſtitiæ, ad quem non redit niſi per quandam recompenſationem pœnæ, quæ ad æqualitatem iuſtitiæ reducit: vt ſcilicet qui plus voluntati ſuæ indulſit, quam debuit, contra mandatum Dei agens, ſecundum ordinem diuinæ iuſtitiæ aliquid contra illud quod vellet, ſpontaneus vel inuitus patiatur: quod etiam in iniuriis hominibus factis obſeruatur, vt per recompenſationem pœnæ reintegretur æqualitas iuſtitiæ. Vnde patet quod ceſſante actu peccati vel iniuriæ illatæ, adhuc remanet debitum pœnæ. Sed ſi loquamur de ablatione peccati, quantum ad maculam; ſic manifeſtum eſt, quod macula peccati ab anima auferri non poteſt, niſi per hoc quod anima Deo coniungitur, per cuius diſtantiam detrimentum proprij nitoris incurrebat, quod eſt macula, vt ſupra dictum eſt *. Coniungitur autem Deo homo per voluntatem. Vnde macula peccati ab homine tolli non poteſt, niſi voluntas hominis ordinem diuinæ iuſtitiæ acceptet, vt ſcilicet vel ipſe ſibi pœnam ſpontaneus aſſumat in recompenſationem culpæ præteritæ, vel etiam à Deo illatam patienter ſuſtineat: vtroque enim modo pœna rationem ſatisfactionis habet. Pœna autem ſatisfactoria diminuit aliquid de ratione pœnæ: eſt enim de ratione pœnæ, quod ſit contra voluntatem: pœna autem ſatisfactoria etſi ſecundum abſolutam conſiderationem ſit contra voluntatem, non tamen vt nunc, & per hoc eſt voluntaria. Vnde ſimpliciter eſt voluntaria, ſecundum quid autem inuoluntaria: ſicut patet ex his quæ ſupra de voluntario & inuoluntario dicta ſunt *. Dicendum eſt ergo, quod remota macula culpæ, poteſt quidem remanere reatus non pœnæ ſimpliciter, ſed ſatisfactoriæ.

q. 86. a. 1.

q. 6. ar. 6.

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut ceſſante actu peccati remanet macula, vt ſupra dictum eſt *, ita etiam poteſt remanere reatus: ceſſante vero macula, non remanet reatus ſecundum eandem rationem, vt dictum eſt *.

q. 86. a. 2.

in co. ar.

Ad ſecundum dicendum, quod virtuoſo non debetur pœna ſimpliciter: poteſt tamen ſibi debiti pœna vt ſatisfactoria: quia hoc ipſum ad virtutem pertinet, vt

vt ſatisfaciat pro his, in quibus offendit vel Deum, vel hominem.

Ad tertium dicendum, quod remota macula, ſanatum eſt vulnus peccati quantum ad voluntatem. Requiritur autem adhuc pœna ad ſanationem aliarum virium animæ, quæ per peccatum præcedens deordinatæ fuerunt, vt ſcilicet per contraria curentur. Requiritur etiam ad reſtituendum æqualitatem iuſtitiæ, & ad amouendum ſcandalum aliorum: vt ædificentur in pœna, qui ſunt ſcandalizati culpa: vt patet ex exemplo de Dauid inducto †.

† *In arg. Sed contra.*

Art. 7. *Vtrum omnis pœna ſit propter aliquam culpam?*

466 3.q.14.a.1.ad 3. Et 1.diſt.30.q.1.a.2.& d.36 a.4. Et 4.d.15 q.1.ar.4.q.2.ad 3.et 3 contra G.141. Et ma.q.1.ar.4.cor.

AD ſeptimum ſic proceditur. Videtur, quod non omnis pœna ſit propter aliquam culpam. Dicitur enim Io.9. de cæco nato, Neque hic peccauit neque parentes eius, vt naſceretur cæcus. Et ſimiliter videmus quod multi pueri etiam baptizati graues pœnas patiuntur, vt puta febres, dæmonum oppreſsiones, & multa huiuſmodi, cum tamen in eis non ſit peccatum, poſtquam ſunt baptizati: & antequam ſint baptizati, non eſt in eis plus de peccato, quam in aliis pueris, qui hæc non patiuntur. Non ergo omnis pœna pro peccato eſt.

¶ 2. Præterea, Eiuſdem rationis eſſe videtur quod peccatores proſperentur, & quod aliqui innocentes puniantur. Vtrumque autem in rebus humanis frequenter inuenimus: dicitur enim de iniquis in Pſa.72. In labore hominum non ſunt, & cum hominibus non flagellabuntur. Et Iob.21. Impij viuunt, ſubleuati ſunt, confortatique diuitiis. Et Abacuc 1. dicitur, Quare reſpicis contemptores, & taces conculcante impio iuſtiorem ſe? Non ergo omnis pœna infligitur pro culpa.

¶ 3. Præterea, De Chriſto dicitur in 1. Pet. 2. quod peccatum non fecit, nec inuentus eſt dolus in ore eius: & tamen ibidem dicitur, quod paſſus eſt pro nobis. Ergo non ſemper pœna à Deo diſpenſatur pro culpa.

SED contra eſt, quod dicitur Iob.4. Quis vnquam innocens periit, aut quando recti deleti ſunt? quin potius vidi eos qui operantur iniquitatem flante Deo periiſſe. Et Aug. * dicit in 1. Retractationum, quod omnis pœna iuſta eſt, & pro peccato aliquo impenditur.

l.1. retr. c.9. de elinando ad ſi. tom.1. art. pra.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut iam dictum eſt *, pœna poteſt dupliciter conſiderari: ſimpliciter, & in quantum ſatisfactoria. Pœna quidem ſatiſfactoria eſt quodam modo voluntaria. Et quia contin-

Digitized by Google

git eos,qui differunt in reatu pœnæ,eſſe vnum ſecundum voluntatem,vnione amoris: inde eſt quod interdum aliquis, qui non peccauit, pœnam voluntarius pro alio portat: ſicut etiam in rebus humanis videmus, quod aliquis in ſe transfert alterius debitum. Si vero loquamur de pœna ſimpliciter, ſecundum quod habet rationem pœnæ, ſic ſemper habet ordinem ad culpam propriam: ſed quandoque quidem ad culpam actualem, puta quando aliquis vel à Deo,vel ab homine pro peccato commiſſo punitur. Quandoque vero ad culpam originalem: & hoc quidem vel principaliter, vel conſequenter.Principaliter quidem pœna originalis peccati eſt,quod natura humana ſibi relinquitur deſtituta auxilio originalis iuſtitiæ: ſed ad hoc conſequuntur omnes pœnalitates,quæ ex defectu naturæ hominibus contingunt.

¶ Sciendum tamen eſt, quod quandoque aliquid videtur eſſe pœnale, quod tamen non habet ſimpliciter rationem pœnæ. Pœna enim eſt ſpecies mali, vt in 1. dictum eſt *, malum autem eſt priuatio boni. *p.p.q.48. art.5.* Cum autem ſint plura hominis bona, ſcilicet animæ, corporis & exteriorum rerum: contingit interdum, quod homo patiatur detrimentum in minori bono, vt augeatur in maiori: ſicut cum patitur detrimentum pecuniæ propter ſanitatem corporis, vel in vtroque horum propter ſalutem animæ, & propter gloriam Dei. Et tunc tale detrimentum non eſt ſimpliciter malum hominis, ſed ſecundum quid: vnde non habet ſimpliciter rationem pœnæ,ſed medicinæ. Nam & medici auſteras potiones propinant infirmis, vt conferant ſanitatem. Et quia huiuſmodi non proprie habent rationem pœnæ, non reducuntur ad culpam ſicut ad cauſam,niſi pro tanto:quia hoc ipſum quod oportet humanæ naturæ medicinas pœnales adhibere,eſt ex corruptione naturæ, quæ eſt pœna originalis peccati.In ſtatu enim innocentiæ non oportuiſſet aliquem ad profectum virtutis inducere per pœnalia exercitia. Vnde hoc ipſum,quod eſt pœnale, in talibus reducitur ad originalem culpam,ſicut ad cauſam.

Ad primum ergo dicendum, quod huiuſmodi defectus eorum,qui naſcuntur, vel etiam puerorum, ſunt effectus & pœnæ originalis peccati, vt dictum eſt *, & *in eo. ar. & q. 85. art.5.* manent etiam poſt baptiſmum, propter cauſam ſuperius dictam: & quod non ſint æqualiter in omnibus, contingit propter naturæ diuerſitatem, quæ ſibi relinquitur: vt ſupra dictum eſt *. Ordinantur tamen *q.81.a.4. ad 1.* huiuſmodi defectus ſecundum diuinam prouidentiam

ad

ad ſalutem hominum, vel eorum qui patiuntur, vel aliorum qui pœnis admonentur, & etiam ad gloriam Dei.

Ad ſecundum dicendum, quod bona temporalia & corporalia ſunt quidem aliqua bona hominis, ſed parua; bona vero ſpiritualia ſunt magna hominis bona. Pertinet igitur ad diuinam iuſtitiam, vt virtuoſis det ſpiritualia bona, & de temporalibus bonis vel malis tantum det eis, quantum ſufficit ad virtutem. Vt enim Dionyſ. dicit 8. c. de diu. nom.* Diuinæ iuſtitiæ eſt non emolliri optimorum fortitudinem materialium donationibus. Aliis vero hoc ipſum, quod temporalia dantur, in malum ſpiritualium cedit. Vnde in Pſalm. 71. concluditur, Ideo tenuit eos ſuperbia.

** c. 8. inter me. & fi.*

Ad tertium dicendum, quod Chriſtus pœnam ſuſtinuit ſatisfactoriam, non pro ſuis, ſed pro noſtris peccatis.

467 Art. 8. *Vtrum aliquis puniatur pro peccato alterius?*

2. 2. q. 108. a. 4. co. & ad 1. Et 2. d. 33. q. 1. ar. 2. q. 3. co. & q. 2. a. 2. q. 2. ad 3. Et mal. q. 4. a. 1. ad 19 & a. 8. ad 6. 7. 8. 9. 12. & 15. & q. 5. a. 4. cor. & quol. 12. ar. 24. ad 1. Et Pſ. 18. fin. Et Iſa. 14. co. 3 fi. Et 10. 9. co. 1. fi. & co. 3 princ.

AD octauum ſic proceditur. Videtur, quod aliquis puniatur pro peccato alterius. Dicitur enim Exod. 20. Ego ſum Deus zelotes, viſitans iniquitatem patrum in filios in tertiam & quartam generationem, his qui oderunt me. Et Matth. 23. dicitur, Vt veniat ſuper vos omnis ſanguis iuſtus, qui effuſus eſt ſuper terram.

¶ 2. Præterea, Iuſtitia humana deriuatur à iuſtitia diuina. Sed ſecundum iuſtitiam humanam aliquando filij puniuntur pro parentibus, ſicut patet in crimine læſæ maieſtatis. Ergo etiam ſecundum diuinam iuſtitiam vnus punitur pro peccato alterius.

¶ 3. Præterea, Si dicatur filius non puniri pro peccato patris, ſed pro peccato proprio, in quantum imitatur malitiam paternam: non magis hoc dicetur de filiis, quam de extraneis, qui ſimili pœna puniuntur his, quorum peccata imitantur. Non ergo videtur, quod filij pro peccatis propriis puniantur, ſed pro peccatis parentum.

SED contra eſt, quod dicitur Ezech. 18. Filius non portabit iniquitatem patris.

RESPONDEO dicendum, quod ſi loquamur de pœna ſatisfactoria, quæ voluntariè aſſumitur, contingit quod vnus portet pœnam alterius, in quantum ſunt quodammodo vnum, ſicut iam dictum eſt *. Si autem loquamur de pœna pro peccato inflicta, in quantum habet rationem pœnæ, ſic ſolum vnuſquiſque pro peccato ſuo punitur: quia actus peccati aliquid perſonale eſt. Si autem loquamur de pœna,

** art. 7.*

quæ

quæ habet rationem medicinæ, ſic contingit quod vnus punitur pro peccato alterius. Dictum eſt enim * quod detrimenta corporalium rerum, vel etiam ipſius corporis, ſunt quædam pœnales medicinæ ordinatæ ad ſalutem animæ. Vnde nihil prohibet talibus pœnis aliquem puniri pro peccato alterius, vel à Deo, vel ab homine: vtpote filios pro patribus, & ſubditos pro dominis, in quantum ſunt quædam res eorum. Ita tamen, quod ſi filius vel ſubditus eſt particeps culpæ, huiuſmodi pœnalis defectus habet rationem pœnæ quantum ad vtrumque, ſcilicet eum, qui punitur, & eum pro quo punitur. Si vero non ſit particeps culpæ, habet rationem pœnæ quantum ad eum, pro quo punitur: quantum vero ad eum, qui punitur, rationem medicinæ tantum, niſi per accidens in quantum peccato alterius conſentit: ordinatur enim ei ad bonum animæ ſi patienter ſuſtineat *. Pœnæ vero ſpirituales non ſunt medicinales tantum; quia bonum animæ non ordinatur ad aliud melius bonum. Vnde in bonis animæ nullus patitur detrimentum ſine culpa propria. Et propter hoc etiam talibus pœnis, vt dicit Hieronym. in epiſtola ad Auitum, vnus non punitur pro alio: quia quantum ad animam, filius non eſt res patris. Vnde & huius cauſam dominus aſsignans dicit Ezech. 18. Omnes animæ meæ ſunt.

art. 7. huius quæſt.

** Alias non habetur ly tantum.*

Ad primum ergo dicendum, quod vtrumque dictum videtur eſſe referendum ad pœnas temporales vel corporales, in quantum filij ſunt quædam res parentum, & ſucceſſores prædeceſſorum: vel ſi referantur ad pœnas ſpirituales, hoc dicitur propter imitationem culpæ. Vnde in Exod. additur, His qui oderunt me. Et in Matt. dicitur. Et vos implete menſuram patrum veſtrorum: Dicit autem puniri peccata patrum in filiis, quia filij in peccatis parentum nutriti, proniores ſunt ad peccandum, tum propter conſuetudinem, tum etiam propter exemplum patrum, quaſi auctoritatem ſequentes. Sunt etiam maiori pœna digni, ſi pœnas patrum videntes, correcti non ſunt. Ideo autem addidit, in tertiam, & quartam generationem: quia tantum conſueuerunt homines viuere, vt tertiam, & quartam generationem videant. Et ſic mutuo videre poſſunt, & filij peccata parentum ad imitandum, & patres pœnas filiorum ad dolendum.

Ad ſecundum dicendum, quod pœnæ illæ ſunt corporales, & temporales, quas iuſtitia humana vni pro peccato alterius infligit: & ſunt remedia quædam, vel medicinæ contra culpas ſequentes, vt vel ipſi qui puniuntur, vel alij cohibeantur à ſimilibus culpis.

Digitized by Google

Ad tertium dicendum, quod magis debent puniri pro peccatis aliorum propinqui, quam extranei: tum quia pœna propinquorum quodammodo redundat in illos, qui peccauerunt, vt dictum eſt *, in quantum filius eſt quædam res patris: Tum etiam quia & domeſticæ exempla, & domeſticæ pœnæ magis mouent. Vnde quando aliquis nutritus eſt in peccatis parentum, vehementius ea ſequitur, & ſi ex eorum pœnis non eſt deterritus, obſtinatior videtur: vnde & eſt maiori pœna dignus.

* *In corp. art.*

QVAESTIO LXXXVIII.

De peccato veniali, & mortali, in ſex articulos diuiſa.

DEinde, quia peccatum veniale, & mortale diſtinguuntur ſecundum reatum, conſiderandum eſt de eis. Et primo conſiderandum eſt de veniali per comparationem ad mortale. Secundo, de veniali ſecundum ſe.

CIRCA primum quæruntur ſex.

¶ Primo, vtrum veniale peccatum conuenienter diuidatur contra mortale?

¶ Secundo, vtrum diſtinguantur genere?

¶ Tertio, vtrum veniale peccatum ſit diſpoſitio ad mortale?

¶ Quarto, vtrum veniale peccatum poſsit fieri mortale?

¶ Quinto, vtrum circumſtantia aggrauans poſsit de veniali peccato facere mortale?

¶ Sexto, vtrum peccatum mortale poſsit fieri veniale?

468 Art. I. *Vtrum veniale peccatum conuenienter diuidatur contra mortale?*

2.diſ.42. q.1.ar.3. & 3.contra c.139. & 143. parag.1. & mal.q.7.art.1.

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod veniale peccatum non conuenienter diuidatur contra mortale. Dicit enim * Auguſt. 22. lib. contra Fauſtum: Peccatum eſt dictum, vel factum, vel concupitum contra legem æternam. Sed eſſe contra legem æternam dat peccato, quod ſit mortale. Ergo omne peccatum eſt mortale. Non ergo peccatum veniale diuiditur contra mortale.

* *c.27.in pr.to.6.*

¶ 2. Præterea, Apoſt. dicit 1.Cor 10. Siue manducatis, ſiue bibitis, ſiue aliquid aliud facitis, omnia in gloriam Dei facite. Sed contra hoc præceptum facit quicumque peccat: non enim peccatum fit propter gloriam Dei. Cum ergo facere contra præceptum ſit peccatum mortale, videtur quod quicumque peccat, mortaliter peccet.

¶ 3. Præterea, Quicumque amore alicui rei inhæret,

ret, inhæret ei vel ſicut fruens, vel ſicut vtens: vt patet per Auguſt. in 1. de doctr.* Chriſtiana. Sed nullus peccans inhæret bono commutabili, quaſi vtens: non enim refert ipſum ad bonum, quod nos beatos facit: quod propriè eſt vti, vt Auguſt. dicit ibidem. Ergo quicumque peccat, fruitur bono commutabili. Sed frui rebus vtendis eſt humana peruerſitas: vt Auguſt. dicit in lib. 83. * quæſt. Cum ergo peruerſitas peccatum mortale nominetur, videtur quod quicumque peccat, mortaliter peccet.

lib. 1. ex c. 3. & 4. habetur tom. 3.

q. 30. non procul à pr. to. 4.

¶ 4. Præterea, Quicumque accedit ad vnum terminum, ex hoc ipſo recedit ab alio. Sed quicumque peccat, accedit ad bonum commutabile. Ergo recedit à bono incommutabili. Ergo peccat mortaliter. Non ergo conuenienter peccatum veniale contra mortale diuiditur.

SED contra eſt, quod Auguſt. dicit in Homil. 7. ſuper Ioan. * quod crimen eſt, quod damnationem meretur: veniale autem eſt, quod non meretur damnationem. Sed crimen nominat peccatum mortale. Ergo veniale peccatum conuenienter diuiditur contra mortale.

hom. 41. in Io. to. 9. & Enchir. c. 64.

RESPONDEO dicendum, quod aliqua ſecundum quod propriè accipiuntur, non videntur eſſe oppoſita: quæ ſi metaphoricè accipiantur, opponi inueniuntur. Sicut ridere non opponitur ei, quod eſt areſcere: ſed ſecundum quod ridere metaphorice de prato dicitur propter eius floritionem, & virorem: opponitur ei, quod eſt areſcere. Similiter ſi mortale propriè accipiatur, prout refertur ad mortem corporalem, non videtur oppoſitionem habere cum veniali, nec ad idem genus pertinere. Sed ſi mortale accipiatur metaphorice, ſecundum quod dicitur in peccatis, mortale opponitur ei, quod eſt veniale. Cum enim peccatum ſit quædam infirmitas animæ, vt ſupra habitum eſt *, peccatum aliquod mortale dicitur ad ſimilitudinem morbi, qui dicitur mortalis, ex eo quod inducit defectum irreparabilem per deſtitutionem alicuius principij, vt dictum eſt †. Principium autem ſpiritualis vitæ, quæ eſt ſecundum virtutem, eſt ordo ad vltimum finem, vt ſupra dictum eſt *: qui quidem ſi deſtitutus fuerit, reparari non poteſt per ſ aliquod principium intrinſecum, ſed ſolum per virtutem diuinam, vt ſupra dictum eſt †: quia inordinationes eorum, quæ ſunt ad finem, reparantur ex fine: ſicut error, qui accidit circa concluſiones per veritatem principiorum. Defectus ergo ordinis vltimi finis non poteſt per aliquid aliud reparari,

q. 71. a. 1. ad 3. qu. 72. a. 5. & q. 74. a. 9. ad 2.

† q. 72. a. 5.

** q. 72. a. 5. & q. 87. art. 3.*

† q. 87. art. 3.

rari, quod ſit principalius: ſicut nec error, qui eſt circa principia: & ideo huiuſmodi peccata dicuntur mortalia quaſi irreparabilia. Peccata autem, quæ habent inordinationem circa ea, quæ ſunt ad finem, conſeruato ordine ad vltimum finem, reparabilia ſunt, & hæc dicuntur venialia. Tunc enim peccatum veniam habet, quando reatus pœnæ tollitur: qui ceſſet
q. 87. a. 6. ceſſante peccato, vt dictum eſt *. Secundum hoc ergo mortale, & veniale opponuntur ſicut reparabile, & irreparabile, & hoc dico per principium interius, non autem per comparationem ad virtutem diuinam, quæ omnem morbum, & corporalem, & ſpiritualem poteſt reparare: & propter hoc veniale peccatum conuenienter diuiditur contra mortale.

Ad primum ergo dicendum, quod diuiſio peccati in veniale, & mortale non eſt diuiſio generis in ſpecies, quæ æqualiter participant rationem generis: ſed analogi in ea, de quibus prædicatur ſecundum prius, & poſterius: & ideo perfecta ratio peccati, quam
loco in artic. cit. Auguſt. * ponit, conuenit peccato mortali. Peccatum autem veniale dicitur peccatum, ſecundum rationem imperfectam, & in ordine ad peccatum mortale: ſicut accidens dicitur ens in ordine ad ſubſtantiam, ſecundum imperfectam rationem entis, non enim eſt contra legem: quia venialiter peccans non facit, quod lex prohibet, nec prætermittit id ad quod lex per præceptum obligat. Sed facit præter legem, quia non obſeruat modum rationis, quem lex intendit.

Ad ſecundum dicendum, quod illud præceptum Apoſtoli eſt affirmatiuum. Vnde non obligat ad ſemper: & ſic non facit contra hoc præceptum, quicumque non actu refert in gloriam Dei omne, quod facit. Sufficit ergo quod aliquis habitualiter referat ſe, & omnia ſua in Deum ad hoc, quod non ſemper mortaliter peccet, cum aliquem actum non refert in gloriam Dei actualiter. Veniale autem peccatum non excludit habitualem ordinationem actus humani in gloriam Dei, ſed ſolum actualem: quia non excludit charitatem, quæ habitualiter ordinat in Deum. Vnde non ſequitur, quod ille, qui peccat venialiter, peccet mortaliter.

Ad tertium dicendum, quod ille, qui peccat venialiter, inhæret bono temporali, non vt fruens: quia non conſtituit in eo finem: ſed vt vtens, referens in Deum non actu, ſed habitu.

Ad quartum dicendum, quod bonum commutabile non accipitur vt terminus contrapoſitus incommutabili bono, niſi quando conſtituitur in eo finis: quod

Digitized by Google

quod enim eſt ad finem, non habet rationem termini.

Art. 2. *Vtrum peccatum mortale, & veniale differant genere?* 469

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod peccatum veniale, & mortale non differant genere ſcilicet quod aliquod ſit peccatum mortale ex genere, & aliquod veniale ex genere. Bonum enim, & malum ex genere in actibus humanis accipitur per comparationem ad materiam, ſiue ad obiectum, vt ſupra dictum eſt *. Sed ſecundum quodlibet obiectum, vel materiam contingit peccare mortaliter, & venialiter: quodlibet enim bonum commutabile poteſt homo diligere: vel infra Deum, quod eſt peccare venialiter: vel ſupra Deum, quod eſt peccare mortaliter. Ergo peccatum veniale, & mortale non differunt genere.

ſup. q. 72. a. 5. et 2. d. 24. q. 3. a. 6. ad 6. & d. 42. q. 1. ar. 4. co. et 4. diſ. 16. q. 3. a. 2. q. 4. ad 5. mal. q. 2. a. 8. co. & q. 7. ar. 1. et opu. 3. c. 178.

¶ 2. Præterea, Sicut dictum eſt ſupra †, peccatum mortale dicitur, quod eſt irreparabile: peccatum autem veniale, quod eſt reparabile. Sed eſſe irreparabile conuenit peccato, quod fit ex malitia, quod ſecundum quoſdam irremiſsibile dicitur: eſſe autem reparabile conuenit peccato, quod fit per infirmitatem, vel ignorantiam, quod dicitur remiſsibile. Ergo peccatum mortale, & veniale differunt ſicut peccatum quod eſt ex malitia commiſſum, vel ex infirmitate, & ignorantia. Sed ſecundum hoc non differunt peccata genere, ſed cauſa: vt ſupra dictum eſt *. Ergo peccatum veniale, & mortale non differunt genere.

** q. 18. a. 2. et 8.* *† ar. præced.* ** q. 76. 77. et 78.*

¶ 3. Præterea, Supra dictum eſt †, quod motus, tam ſenſualitatis, quam rationis ſunt peccata venialia. Sed ſubiti motus inueniuntur in quolibet peccati genere. Ergo non ſunt aliqua peccata venialia ex genere.

† q. 74. a. 3. ad 3. & art. 10.

SED contra eſt, quod Auguſt. * in ſermone de purgatorio, enumerat quædam genera peccatorum venialium, & quædam genera peccatorum mortalium.

in ſer. 4. de anim. defunct. et eſt ſer. 41. in ordine. t. 10.

RESPONDEO Dicendum, quod peccatum veniale à venia dicitur. Poteſt igitur aliquod peccatum dici veniale vno modo, quia eſt veniam conſecutum: & ſic dicit Ambroſius *, quod omne peccatum per pœnitentiam fit veniale: & hoc dicitur veniale ex euentu. Alio modo dicitur veniale, quia non habet in ſe, vnde veniam non conſequatur, vel totaliter, vel in parte: in parte quidem, ſicut cum habet in ſe aliquid diminuens culpam, vt cum fit ex infirmitate, vel ignorantia, & hoc dicitur veniale ex cauſa. In toto autem ex eo, quod non tollit ordinem

** in li. de par. c. 14. à med. to. 4. et refertur 4. ſe. d. 19. parag. A.*

ad

Art. 3. *Vtrum peccatum veniale ſit diſpoſitio ad mortale?* 470

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod peccatum veniale non ſit diſpoſitio ad mortale. Vnum enim oppoſitum non diſponit ad aliud. Sed peccatum veniale, & mortale ex oppoſito diuiduntur, vt dictum eſt *. Ergo peccatum veniale non eſt diſpoſitio ad mortale.

¶ 2. Præterea, Actus diſponit ad aliquid ſimile in ſpecie ſibi. Vnde in ſecundo Ethicorum † dicitur, quod ex ſimilibus actibus generantur ſimiles diſpoſitiones, & habitus. Sed peccatum mortale, & veniale differunt genere, ſeu ſpecie, vt dictum eſt *. Ergo peccatum veniale non diſponit ad mortale.

¶ 3. Præterea, Si peccatum dicatur veniale, quod diſponit ad mortale, oportebit quod quæcumque diſponunt ad mortale peccatum, ſint peccata venialia. Sed omnia bona opera diſponunt ad peccatum mortale. Dicit enim Aug. † in regula, quod ſuperbia bonis operibus inſidiatur, vt pereant. Ergo etiam bona opera erunt peccata venialia: quod eſt inconueniens.

SED contra eſt, quod dicitur Eccleſiaſt. 18. Qui ſpernit minima, paulatim defluit. Sed ille, qui peccat venialiter, videtur minima ſpernere. Ergo paulatim diſponitur ad hoc, quod totaliter defluat per peccatum mortale.

RESPONDEO dicendum, quod diſponens eſt quodammodo cauſa. Vnde ſecundum duplicem modum cauſæ eſt duplex diſpoſitionis modus. Eſt enim cauſa quædam mouens directe ad effectum, ſicut calidum calefacit. Eſt etiam cauſa indirecte mouens, remouendo prohibens: ſicut remouens columnam dicitur remouere lapidem ſuperpoſitum, & ſecundum hoc actus peccati dupliciter ad aliquid diſponit. Vno quidem modo directe, & ſic diſponit ad actum ſimilem ſecundum ſpeciem. Et hoc modo primo, & per ſe peccatum veniale ex genere non diſponit ad mortale ex genere, cum differant ſpecie: ſed per hunc modum peccatum veniale poteſt diſponere per quamdam conſequentiam ad peccatum, quod eſt mortale ex parte agentis. Augmentata enim diſpoſitione, vel habitu per actus peccatorum venialium, in tantum poteſt libido peccandi creſcere, quod ille qui peccat, finem ſuum conſtituet in peccato veniali. Nam vnicuique habenti habitum, in quantum huiuſmodi, finis eſt operatio ſecundum habitum: & ſic multoties peccando venialiter diſponetur ad peccatum mortale.

2.2.q.24 a.10.c. fin. & q. 186.a.9. cor. & 1. d.17.q.2. a.5.co.fi. & 2.d.42. q 1.a.3. & ver.q. 26. ar.6. ad 6. & mal. q.7. a.1.ad 7. & a.3 co. & ad 1. & 3.& a.6.ad 5. & q.14. a.2.co.

* *art.1. huius q.*

† *li.2.c.2 & 2.5.*

* *art.2. huius q.*

† *In reg. 3. non longe a prin.t.1.*

Digitized by Google

le. Alio modo actus humanus diſponit ad aliquid remouendo prohibens: & hoc modo peccatum veniale ex genere poteſt diſponere ad mortale peccatum ex genere. Qui enim peccat venialiter ex genere, prætermittit aliquem ordinem: & ex hoc, quod conſueſcit voluntatem ſuam in minoribus debito ordini non ſubiicere, diſponitur ad hoc, quod etiam voluntatem ſuam non ſubiiciat ordini vltimi finis, eligendo id, quod eſt peccatum mortale ex genere.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum veniale, & mortale non diuiduntur ex oppoſito: ſicut duæ ſpecies vnius generis, vt dictum eſt *: ſed ſicut accidens contra ſubſtantiam diuiditur. Vnde ſicut accidens poteſt eſſe diſpoſitio ad formam ſubſtantialem, ita & veniale peccatum ad mortale.

a.1. ad 1.

Ad ſecundum dicendum, quod peccatum veniale non eſt ſimile mortali in ſpecie. Eſt tamen ſimile ei in genere, in quantum vtrumque importat defectum debiti ordinis: licet aliter, & aliter, vt dictum eſt *.

** a.1. & 2. huius quæſt.*

Ad tertium dicendum, quod opus bonum non eſt per ſe diſpoſitio ad mortale peccatum: poteſt tamen eſſe materia, vel occaſio peccati mortalis per accidens: ſed peccatum veniale per ſe diſponit ad mortale, vt dictum eſt *.

** in corp. art.*

471

Art. 4. *Vtrum peccatum veniale poſſit fieri mortale?*

Supr. a. 2. co. & 2. d. 24. q. 3 art. 7. & mal. q. 7. art. 3 & Pſ. 19. co. 10.

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod peccatum veniale poſsit fieri mortale. Dicit enim Aug.* exponens illud Ioan. Qui incredulus eſt Filio, non videbit vitam. Peccata minima, id eſt, venialia, ſi negligantur, occidunt. Sed ex hoc dicitur peccatum mortale, quia ſpiritualiter occidit animam. Ergo peccatum veniale poteſt fieri mortale.

** tra. 12. in Io. non procul à fin. id habet. to. 9. et ſer. 88 de temp. tom. 10.*

¶ 2. Præterea, Motus ſenſualitatis ante conſenſum rationis eſt peccatum veniale, poſt conſenſum vero eſt peccatum mortale, vt ſupra dictum eſt †. Ergo peccatum veniale poteſt fieri mortale.

† q. 74. a. 4. et a. 8. ad 2.

¶ 3. Præterea, Peccatum veniale, & mortale differunt ſicut morbus curabilis, & incurabilis, vt dictum eſt *. Sed morbus curabilis poteſt fieri incurabilis. Ergo peccatum veniale poteſt fieri mortale.

** a. 1. huius quæſ.*

¶ 4. Præterea, Diſpoſitio poteſt fieri habitus. Sed peccatum veniale eſt diſpoſitio ad mortale, vt dictum eſt †. Ergo veniale peccatum poteſt fieri mortale.

† ar. præc.

SED contra, Ea quæ differunt in infinitum, non tranſmutantur in inuicem. Sed peccatum mortale, & veniale differunt in infinitum, vt ex prædictis patet. Ergo veniale non poteſt fieri mortale.

RESPONDEO dicendum, quod peccatum veniale

Digitized by Google

niale fieri mortale, poteſt tripliciter intelligi. Vno modo ſic, quod idem actus numero, primo ſit peccatum veniale, & poſtea mortale, & hoc eſſe non poteſt: quia peccatum principaliter conſiſtit in actu voluntatis, ſicut & quilibet actus moralis: vnde non dicitur vnus actus moraliter, ſi voluntas mutetur, quamuis etiam actio ſecundum naturam ſit continua. Si autem voluntas non mutetur, non poteſt eſſe, quod de veniali fiat mortale. Alio modo poteſt intelligi, vt id, quod eſt veniale, ex genere fiat mortale: & hoc quidem poſsibile eſt, in quantum conſtituitur in eo finis, vel in quantum refertur ad mortale peccatum, ſicut ad finem, vt dictum eſt *. Tertio modo poteſt intelligi ita, quod multa venialia peccata conſtituant vnum peccatum mortale: quod ſi ſic intelligatur, quod ex multis peccatis venialibus integraliter conſtituatur vnum peccatum mortale, falſum eſt. Non enim omnia peccata venialia de mundo poſſunt habere tantum de reatu, quantum vnum peccatum mortale: quod patet ex parte durationis: quia peccatum mortale habet reatum pœnæ æternæ, peccatum autem veniale tantum pœnæ temporalis, vt dictum eſt *. Patet etiam ex parte pœnæ damni: quia peccatum mortale meretur carentiam viſionis diuinæ, cui nulla alia pœna comparari poteſt, vt Chryſoſt. dicit †. Patet etiam ex parte pœnæ ſenſus, quantum ad vermem conſcientiæ: licet forte quantum ad pœnam ignis non ſint improportionabiles pœnæ. Si vero intelligatur, quod multa peccata venialia faciunt vnum mortale diſpoſitiue, ſic verum eſt, ſicut ſupra oſtenſum eſt *, ſecundum duos modos diſpoſitionis, quo peccatum veniale diſponit ad mortale.

art. 2. huius q.

art. 1. huius q.

† hom. 47. ad Pop. Anthioco. 5 & hom. 24. in Matt.

** art. 3. huius q.*

Ad primum ergo dicendum, quod Auguſtinus loquitur in illo ſenſu, quod multa peccata venialia diſpoſitiue cauſant mortale.

Ad ſecundum dicendum, quod ille idem motus ſenſualitatis, qui præceſsit conſenſum rationis, numquam fit peccatum mortale: ſed ipſe actus rationis conſentientis.

Ad tertium dicendum, quod morbus corporalis non eſt actus, ſed diſpoſitio quædam permanens: vnde eadem manens poteſt mutari. Sed peccatum veniale eſt actus tranſiens, qui reſumi non poteſt, & quantum ad hoc non eſt ſimile.

Ad quartum dicendum, quod diſpoſitio, quæ fit habitus, eſt ſicut imperfectum in eadem ſpecie: ſicut imperfecta ſcientia, dum perficitur, fit habitus. Sed veniale peccatum eſt diſpoſitio alterius generis:

ſicut accidens ad formam ſubſtantialem, in quam numquam mutatur.

472 Art.5. *Vtrum circumſtantia poſſit facere de veniali mortale?*

2.2.q. 110. a.4. ad 5. & 4 d.16 q.3. a.2. q.4. & ma.q. 2.a.8. & q.7.a.4. per to.& ar.7.cor. prin.

**in ſer.4. de animabus def.vel de ſanctis paulo à princ. & ſerm. 41. tom.10.*

† lit.h. circa fin.

AD quintum ſic proceditur. Videtur, quod circumſtantia poſsit de veniali peccato facere mortale. Dicit enim * Auguſt. in ſermone de purgatorio, quod ſi diu teneatur iracundia, & ebrietas ſi aſsidua ſit, tranſeunt in numerum peccatorum mortalium. Sed ira & ebrietas non ſunt ex ſuo genere peccata mortalia, ſed venialia: alioquin ſemper eſſent mortalia. Ergo circumſtantia facit peccatum veniale eſſe mortale.

¶ 2. Præterea, † Magiſter dicit 24. diſt. 2. lib. ſent. quod delectatio ſi ſit moroſa, eſt peccatum mortale: ſi autem non ſit moroſa, eſt peccatum veniale. Sed moroſitas eſt quædam circumſtantia. Ergo circumſtantia facit de peccato veniali mortale.

¶ 3. Præterea, Plus differunt malum, & bonum, quam veniale peccatum & mortale, quorum vtrumque eſt in genere mali. Sed circumſtantia facit de actu bono malum, ſicut patet cum quis dat eleemoſynam propter inanem gloriam. Ergo multo magis poteſt facere de peccato veniali mortale.

SED contra eſt, quod cum circumſtantia ſit accidens, quantitas eius non poteſt excedere quantitatem ipſius actus, quam habet ex ſuo genere: ſemper enim ſubiectum præeminet accidenti. Si igitur actus ex ſuo genere ſit peccatum veniale, non poterit per circumſtantiam fieri peccatum mortale: cum peccatum mortale in infinitum quodammodo excedat quantitatem venialis, vt ex * dictis patet.

art.prec. in argu. Sed cont.

† q.7.a. 1.& q. 18. a 10.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut † ſupra dictum eſt, cum de circumſtantiis ageretur, circumſtantia, in quantum huiuſmodi, eſt accidens moralis actus. Contingit tamen circumſtantiam accipi, vt differentiam ſpecificam actus moralis, & tunc amittit rationem circumſtantiæ, & conſtituit ſpeciem moralis actus. Hoc autem contingit in peccatis, quando circumſtantia addit deformitatem alterius generis: ſicut cum aliquis accedit ad non ſuam, eſt actus deformis deformitate oppoſita caſtitati: ſed ſi accedat ad non ſuam: quæ eſt alterius vxor, additur deformitas oppoſita iuſtitiæ, contra quam eſt, vt aliquis vſurpet rem alienam, & ſecundum hoc huiuſmodi circumſtantia conſtituit nouam ſpeciem peccati, quæ dicitur adulterium. Impoſsibile eſt autem, quod circumſtantia de peccato veniali faciat

morta

mortale, niſi afferat deformitatem alterius generis. Dictum eſt * enim, quod peccatum veniale habet deformitatem per hoc, quod importat deordinationem circa ea quæ ſunt ad finem. Peccatum autem mortale habet deformitatem per hoc, quod importat deordinationem reſpectu vltimi finis. Vnde manifeſtum eſt, quod circumſtantia non poteſt de veniali peccato facere mortale, manens circumſtantia: ſed ſolum tunc, quando transfert in aliam ſpeciem, & fit quodammodo differentia ſpecifica moralis actus. *art.1.*

Ad primum ergo dicendum, quod diuturnitas non eſt circumſtantia trahens in aliam ſpeciem: ſimiliter nec frequentia, vel aſsiduitas, niſi forte per accidens ex aliquo ſuperuenienti. Non enim aliquid acquirit nouam ſpeciem ex hoc, quod multiplicatur vel protelatur, niſi forte in actu protelato vel multiplicato ſuperueniat aliquid, quod variet ſpeciem, puta inobedientia, vel contemptus, vel aliquid huiuſmodi. Dicendum eſt ergo, quod cum ira ſit motus animi ad nocendum proximo, ſi ſit tale nocumentum, in quod tendit motus iræ, quod ex genere ſuo ſit peccatum mortale, ſicut homicidium, vel furtum: talis ira ex genere ſuo eſt peccatum mortale, ſed quod ſit peccatum veniale, habet ex imperfectione actus, in quantum eſt motus ſubitus ſenſualitatis. Si vero ſit diuturna, redit ad naturam ſui generis per conſenſum rationis. Si vero nocumentum, in quod tendit motus iræ, eſſet veniale ex genere ſuo, puta cum aliquis in hoc iraſcitur contra aliquem, quod vult ei dicere aliquod verbum leue & iocoſum, quod modicum ipſum contriſtet: non erit ira peccatum mortale, quantumcumque ſit diuturna, niſi forte per accidens, puta ſi ex hoc graue ſcandalum oriatur, vel propter aliquid huiuſmodi.

¶ De ebrietate vero dicendum eſt, quod ſecundum ſuam rationem habet, quod ſit peccatum mortale. Quod enim homo abſque neceſsitate reddat ſe impotentem ad vtendum ratione, per quam homo in Deum ordinatur, & multa peccata occurrentia vitat, ex ſola voluptate vini, expreſſe contrariatur virtuti: ſed quod ſit peccatum veniale, contingit propter ignorantiam quamdam vel infirmitatem, puta cum homo neſcit virtutem vini, aut propriam debilitatem, vnde non putat ſe inebriari: tunc enim non imputatur ei ebrietas ad peccatum, ſed ſolum ſuperabundantia potus. Sed quando frequenter inebriatur, non poteſt per hanc ignorantiam excuſari, quin videatur voluntas eius eligere magis pati ebrietatem, quam

Digitized by Google

abſtinere à vino ſuperfluo. Vnde redit peccatum ad ſuam naturam.

Ad ſecundum dicendum, quod delectatio moroſa non dicitur eſſe peccatum mortale, niſi in his quæ ex ſuo genere ſunt peccata mortalia: in quibus ſi delectatio non moroſa ſit peccatum veniale eſt ex imperfectione actus, ſicut & de ira * dictum eſt. Dicitur enim art 1. huius q. ira diuturna, & delectatio moroſa propter approbationem rationis deliberantis.

Ad tertium dicendum, quod circumſtantia non facit de bono actu malum, niſi conſtituens ſpeciem peccati, vt * ſupra etiam habitum eſt. *q.18.ar. 10.et 11

Art.6. Vtrum peccatum mortale poſſit fieri veniale?

473 AD ſextum ſic proceditur. Videtur, quod peccatum mortale poſsit fieri veniale. Aequaliter enim diſtat Mal.q.7. art.2. ad 18. et a. 3.ad 9. peccatum veniale à mortali, & è contrario. Sed peccatum veniale fit mortale, vt * dictum eſt. Ergo etiam peccatum mortale poteſt fieri veniale.

*a.4.et 5. ¶ 2. Præterea, Peccatum veniale & mortale ponuntur differre ſecundum hoc, quod peccans mortaliter diligit creaturam pluſquam Deum, peccans autem venialiter diligit creaturam infra Deum. Contingit autem, quod aliquis committens id quod eſt ex genere ſuo peccatum mortale, diligat creaturam infra Deum: puta ſi aliquis neſciens fornicationem ſimplicem eſſe peccatum mortale, & contrariam diuino amori, fornicetur: ita tamen quod propter diuinum amorem paratus eſſet fornicationem prætermittere, ſi ſciret fornicando, ſe contra diuinum amorem agere. Ergo peccabit venialiter, & ſic peccatum mortale poteſt veniale fieri.

art.præc. art. 3. ¶ 3. Præterea, Sicut * dictum eſt, plus differt bonum à malo, quam veniale à mortali. Sed actus qui eſt de ſe malus, poteſt fieri bonus: ſicut homicidium poteſt fieri actus iuſtitiæ, ſicut patet in iudice, qui occidit latronem. Ergo multo magis peccatum mortale poteſt fieri veniale.

SED contra eſt, quod æternum numquam poteſt fieri temporale. Sed peccatum mortale meretur pœnam æternam: peccatum autem veniale temporalem pœnam. Ergo peccatum mortale numquam poteſt fieri veniale.

RESPONDEO dicendum, quod veniale & mortale differunt, ſicut perfectum & imperfectum in a.1.ad 1. genere peccati, vt dictum eſt *. Imperfectum autem per aliquam additionem poteſt ad perfectionem venire: vnde & veniale per hoc quod additur ei deformitas pertinens ad genus peccati mortalis, efficitur

citur mortale: ſicut cum aliquis dicit verbum otioſum, vt fornicetur. Sed id quod eſt perfectum, non poteſt fieri imperfectum per additionem: & ideo peccatum mortale non fit veniale per hoc, quod additur ei aliqua deformitas pertinens ad genus peccati venialis. Non enim diminuitur peccatum eius qui fornicatur, vt dicat verbum otioſum, ſed magis aggrauatur propter deformitatem adiunctam.

¶ Poteſt tamen id quod eſt ex genere mortale, eſſe veniale propter imperfectionem actus, quia non perfectè pertingit ad rationem actus moralis, cum non ſit deliberatus, ſed ſubitus, vt ex * dictis patet: & hoc fit per ſubtractionem quamdam, ſcilicet deliberatæ rationis, & quia à ratione deliberata habet ſpeciem moralis actus, inde eſt, quod per talem ſubtractionem ſoluitur ſpecies. *art. 2. huius quæſt.*

Ad primum ergo dicendum, quod veniale differt à mortali, ſicut imperfectum à perfecto, vt puer à viro. Fit autem ex puero vir: ſed non conuertitur. Vnde ratio non cogit.

Ad ſecundum dicendum, quod ſi ſit talis ignorantia, quæ peccatum omnino excuſet, ſicut eſt furioſi vel amentis: tunc ex tali ignorantia fornicationem committens, nec venialiter, nec mortaliter peccat. Si vero ſit ignorantia non inuincibilis, tunc ignorantia ipſa eſt peccatum, & continet in ſe defectum diuini amoris, in quantum negligit homo addiſcere ea, per quæ poteſt ſe in diuino amore conſeruare.

Ad tertium dicendum, quod ſicut * Aug. dicit in lib. contra Mendacium, Ea quæ ſunt ſecundum ſe mala, nullo fine bene fieri poſſunt: homicidium autem eſt occiſio innocentis: & hoc nullo modo bene fieri poteſt. Sed iudex, qui occidit latronem, vel miles, qui occidit hoſtem reipublicæ, non appellantur homicidæ, vt * Auguſtinus dicit in libr. de lib. arb. *c. 7. ante med. habetur hic liber, tom. 4.* *lib. 1. c. 4. & 5. ... .*

QVAESTIO LXXXIX.

De peccato veniali ſecundum ſe, in ſex articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de peccato veniali ſecundum ſe.

ET CIRCA hoc quæruntur ſex.

¶ Primo, vtrum peccatum veniale cauſet maculam in anima?

¶ Secundo, de diſtinctione peccati venialis, prout figuratur per lignum, fœnum, & ſtipulam, 1. Corinth. 3.

¶ Tertio, vtrum homo in ſtatu innocentiæ potuerit peccare venialiter?

¶ Quarto, vtrum angelus bonus vel malus poſsit peccare venialiter?

¶ Quinto, vtrum primi motus infidelium ſint peccata venialia?

¶ Sexto, vtrum veniale poſsit eſſe in aliquo ſimul cum ſolo peccato originali?

474 Art. I. *Vtrum peccatum veniale cauſet maculam in anima?*

3.q.87. a.2.ad 3 & 4.diſ. 16.q.2. a.1.q.2. ad 3.& q.2.ad 3. & q.1.ad 1.& a.2. q.1.& ma q.7. a.11.cor. & Pſ.34. co.2. *l. de medicina pæni.c.1. ante me. tom.9.& ſerm.de ſanctis, 41.to.10. *q 86. a.1. *gloſſ.interlinearis ibid. *q 86. a.1.

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod peccatum veniale cauſet maculam in anima. Dicit enim Auguſt. * in lib. de pœnitentia, quod peccata venialia, ſi multiplicentur, decorem noſtrum ita exterminant, vt à cœleſtis ſponſi amplexibus nos ſeparent. Sed nihil aliud eſt macula, quam detrimentum decoris. Ergo peccata venialia cauſant maculam in anima.

¶ 2. Præterea, Peccatum mortale cauſat maculam in anima propter inordinationem actus, & affectus ipſius peccantis. Sed in peccato veniali eſt quædam deordinatio actus, & affectus. Ergo peccatum veniale cauſat maculam in anima.

¶ 3. Præterea, Macula animæ cauſatur ex contactu rei temporalis per amorem, vt * ſupra dictum eſt. Sed in peccato veniali anima inordinato amore contingit rem temporalem. Ergo peccatum veniale inducit maculam in anima.

SED contra eſt, quod dicitur Epheſ.5. Vt exhiberet ipſe ſibi glorioſam Eccleſiam non habentem maculam, aut rugam. * Gloſſ. id eſt, aliquod peccatum criminale. Ergo proprium peccati mortalis eſſe videtur, quod maculam in anima cauſet.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ex * dictis patet, macula importat detrimentum nitoris ex aliquo contactu, ſicut in corporalibus patet, ex quibus per ſimilitudinem nomen maculæ ad animam transfertur. Sicut autem in corpore eſt duplex nitor. Vnus quidem ex intrinſeca diſpoſitione membrorum & coloris. Alius autem ex exteriori claritate ſuperueniente: ita etiam in anima eſt duplex nitor. Vnus quidem habitualis quaſi intrinſecus. Alius autem actualis quaſi exterior fulgor. Peccatum autem veniale impedit quidem nitorem actualem, non tamen habitualem: quia non excludit neque diminuit habitum charitatis & aliarum virtutum, vt * infra patebit; 2.2.q.24. art.10. ſed ſolum impedit earum actum. Macula autem importat aliquid manens in re maculata. Vnde magis

videtur

videtur pertinere ad detrimentum habitualis nitoris, quam actualis. Vnde propriè loquendo peccatum veniale non cauſat maculam in anima. Et ſi alicubi dicatur maculam inducere, hoc eſt ſecundum quid, in quantum impedit nitorem, qui eſt ex actibus virtutum.

Ad primum ergo dicendum, quod Auguſtinus loquitur in eo caſu, in quo multa peccata venialia diſpoſitiue inducunt ad mortale. Aliter autem non ſepararent ab amplexu cœleſtis ſponſi.

Ad ſecundum dicendum, quod inordinatio actus in peccato mortali corrumpit habitum virtutis, non autem in peccato veniali.

Ad tertium dicendum, quod in peccato mortali anima per amorem contingit rem temporalem quaſi finem: & per hoc totaliter impeditur influxus ſplendoris gratiæ, qui prouenit in eos, qui Deo adhærent vt vltimo fini, per charitatem. Sed in peccato veniali non adhæret homo creaturæ, tamquam fini vltimo. Vnde non eſt ſimile.

Art. 2. *Vtrum conuenienter peccata venialia per lignum, fænum, & ſtipulam deſignentur?* 475

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod incon- 4.d.21.q.
uenienter peccata venialia per lignum, fœnum, & art.2.q.2.
ſtipulam deſignentur. Lignum enim, fœnum, & ſti- art.1.cor.
pula dicuntur ſuperædificari ſpirituali fundamento. &q.2.co.
Sed peccata venialia ſunt præter ſpirituale ædifi- & d.46.
cium: ſicut etiam quælibet falſæ opiniones ſunt q.1.ar.3.
præter ſcientiam. Ergo peccata venialia non conue- q.3.ad 3.
nienter deſignantur per lignum, fœnum, & ſtipulam.

¶ 2. Præterea, Ille qui ædificat lignum, fœnum, & ſtipulam, ſic ſaluus erit quaſi per ignem. Sed quandoque ille qui committit peccata venialia, non erit ſaluus etiam per ignem, puta cum peccata venialia inueniuntur in eo, qui decedit cum peccato mortali. Ergo inconuenienter per lignum, fœnum, & ſtipulam peccata venialia deſignantur.

¶ 3. Præterea, Secundum Apoſtolum alij ſunt, qui ædificant aurum, argentum, lapides pretioſos, id eſt, amorem Dei, & proximi, & bona opera: & alij, qui ædificant lignum, fœnum, & ſtipulam. Sed peccata venialia committunt etiam illi, qui diligunt Deum & proximum, & bona opera faciunt: dicitur enim 1. Ioan. 2. Si dixerimus, quia peccatum non habemus, nos ipſos ſeducimus. Ergo non conuenienter deſignantur peccata venialia per iſta tria.

¶ 4. Præterea, Multo plures differentiæ & gradus

 ſunt

Digitized by Google

ſunt peccatorum venialium quam tres. Ergo inconuenienter ſub his tribus comprehenduntur.

SED contra eſt, quod Apoſtolus 1. ad Cor. 3. dicit de eo qui ſuperædificat lignum, fœnum, & ſtipulam, quod ſaluus erit quaſi per ignem: & ſic patietur pœnam, ſed non æternam. Reatus autem pœnæ temporalis propriè pertinet ad peccatum veniale, vt dictum eſt *. Ergo per illa tria ſignificantur peccata venialia.

q. 87. a. 5. & q. 88. art. 2.

RESPONDEO dicendum, quod quidam intellexerunt fundamentum eſſe fidem informem, ſuper quam aliqui ædificant bona opera, quæ figurantur per aurum, argentum, & lapides pretioſos. Quidam vero peccata etiam mortalia, quæ figurantur ſecundum eos, per lignum, fœnum & ſtipulam. Sed hanc expoſitionem improbat Auguſt. * in lib. de fid. & oper. quia vt Apoſt. dicit ad Gal. 5. Qui opera carnis facit, regnum Dei non conſequetur, quod eſt ſaluum fieri. Apoſtolus autem dicit, quod ille qui ædificat lignum, fœnum, & ſtipulam, ſaluus erit quaſi per ignem. Vnde non poteſt intelligi, quod per lignum, fœnum, & ſtipulam peccata mortalia deſignentur. Dicunt ergo quidam, quod per lignum, fœnum, & ſtipulam ſignificantur opera bona, quæ ſuperædificantur quidem ſpirituali ædificio: ſed tamen commiſcent ſe eis peccata venialia: ſicut cum aliquis habet curam rei familiaris, quod bonum eſt, commiſcet ſe ſuperfluus amor vel vxoris, vel filiorum, vel poſſeſſionum: ſub Deo tamen, ita ſcilicet quod pro his homo nihil vellet facere contra Deum. Sed hoc iterum non videtur conuenienter dici. Manifeſtum eſt enim, quod omnia opera bona referuntur ad charitatem Dei & proximi. Vnde pertinent ad aurum, argentum, & lapides pretioſos. Non ergo ad lignum, fœnum, & ſtipulam.

c. 15. to. 4.

¶ Et ideo dicendum eſt, quod ipſa peccata venialia, quæ admiſcent ſe procurantibus terrena, ſignificantur per lignum, fœnum, & ſtipulam. Sicut enim huiuſmodi congregantur in domo, & non pertinent ad ſubſtantiam ædificij, & poſſunt comburi ædificio remanente: ita etiam peccata venialia multiplicantur in homine, manente ſpirituali ædificio: & pro iſtis patitur ignem, vel temporalis tribulationis in hac vita, vel purgatorij poſt hanc vitam, & tamen ſalutem conſequitur æternam.

Ad primum ergo dicendum, quod peccata venialia non dicuntur ſuperædificari ſpirituali fundamento, quaſi directe ſupra ipſum poſita, ſed quia ponuntur

iuxta

Digitized by Google

iuxta ipſum: ſicut accipitur Pſal. 136. Super flumina Babylonis, id eſt, iuxta, quia peccata venialia non deſtruunt ſpirituale ædificium, vt dictum eſt *. *in corp. art.*

Ad ſecundum dicendum, quod non dicitur de quocumque ædificante lignum, fœnum: & ſtipulam, quod ſaluus ſit quaſi per ignem: ſed ſolum de eo, qui ædificat ſupra fundamentum, quod quidem non eſt fides informis, vt quidam æſtimabant, ſed fides formata charitate, ſecundum illud Epheſ. 3. In charitate radicati & fundati. Ille ergo qui decedit cum peccato mortali & venialibus, habet quidem lignum, fœnum, & ſtipulam, ſed non ſunt ſuperædificata ſupra fundamentum ſpirituale, & ideo non erit ſaluus, ſic quaſi per ignem.

Ad tertium dicendum, quod illi, qui ſunt abſtracti à cura temporalium rerum, etſi aliquando venialiter peccent, tamen leuia peccata venialia committunt, & frequentiſsime per feruorem charitatis purgantur. Vnde tales non ſuperædificant venialia, quia in eis modicum manent: ſed peccata venialia ipſorum, qui circa terrena occupantur, diutius manent; quia non ita frequenter recurrrere poſſunt ad huiuſmodi peccata venialia delenda per charitatis feruorem.

Ad quartum dicendum, quod ſicut Philoſ. dicit in 1. de cœlo *, Omnia tribus includuntur, ſcilicet principio, medio, & fine: & ſecundum hoc omnes gradus venialium peccatorum ad tria reducuntur: ſcilicet ad lignum, quod diutius manet in igne: ad ſtupulam, quæ citiſsime expeditur: ad fœnum, quod medio modo ſe habet: ſecundum enim quod peccata venialia ſunt maioris vel minoris adhærentiæ, vel grauitatis, citius vel tardius per ignem purgantur. *text. 2.*

476
2. d. 21. 7.
2. a. 3. &
3. d. 24. a.
4. ad 4. &
mal. q. 2.
a. 8. ad 1.
& q. 7. 7.
8.

Art. 3. *Vtrum homo in ſtatu innocentiæ potuerit peccare venialiter?*

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod homo in ſtatu innocentiæ potuerit peccare venialiter: quia ſuper illud 1. ad Timoth. 2. Adam non eſt ſeductus, dicit gloſſ. * Inexpertus diuinæ ſeueritatis in eo falli potuit, vt crederet veniale eſſe commiſſum. Sed hoc non crediſſet niſi venialiter peccare potuiſſet. Ergo venialiter peccare potuit non peccando mortaliter. ** eſt gloſ. Aug 14. de ciuit. Dei, c. 11.*

¶ 2. Præterea, Auguſt. dicit * 11. ſuper Geneſ. ad litteram, Non eſt arbitrandum, quod eſſet hominem deiecturus tentator, niſi præceſsiſſet in anima hominis quædam elatio comprimenda. Elatio autem de- *In fi. 10. c.* **l. 11. c. 5. in prin.* *tom. 3.*

tas non eſt omnino ſubdita rationi. Quod vero inſurgat ſubitus motus in ratione ipſa, prouenit in nobis ex hoc, quod ipſa executio actus rationis non ſubditur deliberationi, quæ eſt ex altiori bono, vt ſupra
dictum eſt *. Quod vero humanus animus inordine- *q.74. ar.*
tur circa ea, quæ ſunt ad finem, ſeruato debito ordine *10.*
ad finem, prouenit ex hoc, quod ea, quæ ſunt ad finem, non ordinantur infallibiliter ſub fine, qui tenet ſummum locum quaſi principium in appetibilibus, vt
ſupra dictum eſt *. In ſtatu autem innocentiæ, vt in *q 72.a.5.*
primo habitum eſt †, erat infallibilis ordinis firmitas, *† p.p.q.*
vt ſemper inferius contineretur ſub ſuperiori, quam- *95 a.1.*
diu ſummum hominis contineretur ſub Deo: vt etiam
Aug. dicit 14. de ciuit. Dei *, & ideo oportebat, quod *lib.14. c.*
inordinatio in homine non eſſet, niſi inciperet ab hoc, *10. to.5.*
quod ſummum hominis non ſubderetur Deo: quod fit per peccatum mortale. Ex quo patet, quod homo in ſtatu innocentiæ non potuit peccare venialiter, antequam peccaret mortaliter.

Ad primum ergo dicendum, quod veniale non ſumitur ibi ſecundum quod nunc de veniali loquimur: ſed dicitur veniale, quod eſt facile remiſsibile.

Ad ſecundum dicendum, quod illa elatio, quæ præceſsit in animo hominis, fuit primum hominis peccatum mortale: dicitur autem præceſsiſſe deiectionem eius in exteriorem actum peccati. Huiuſmodi autem elationem ſubſecuta eſt, & experiendi cupiditas in viro, & dubitatio in muliere: quæ ex hoc ſolo in quamdam aliam elationem prorupit, quod præcepti mentionem à ſerpente audiuit, quaſi nollet ſub præcepto contineri.

Ad tertium dicendum, quod peccatum mortale in tantum opponitur integritati primi ſtatus, quod corrumpit ipſum: quod peccatum veniale facere non poteſt. Et quia non poteſt ſimul eſſe quæcumque inordinatio cum integritate primi ſtatus, conſequens eſt, quod primus homo non potuerit peccare venialiter antequam peccaret mortaliter.

Art. 4. *Vtrum angelus bonus vel malus poſſit peccare venialiter?* 477

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod ange- *mal.q.7.*
lus bonus vel malus poſsit peccare venialiter. Ho- *art.9.*
mo enim cum angelis conuenit in ſuperiori animæ ** In hom.*
parte, quæ mens vocatur, ſecundum illud Greg. in *aſc. paulo*
homil. * Homo intelligit cum angelis. Sed homo ſe- *poſt prin.*
cundum ſuperiorem partem animæ poteſt peccare ve- *eſt hom.*
nialiter. Ergo & angelus. *29. in*

¶ 2. Præterea, Quicumque poteſt quod eſt plus, *euang.*

poteſt etiam quod eſt minus. Sed angelus potuit diligere bonum creatum plus quam Deum, quod fecit peccando mortaliter. Ergo etiam potuit bonum creatum diligere infra Deum inordinate, venialiter peccando.

¶ 3. Præterea, Angeli mali videntur aliqua facere, quæ ſunt ex genere ſuo venialia peccata, prouocando homines ad riſum, & ad alias huiuſmodi leuitates. Sed circumſtantia perſonæ non facit de veniali mortale, vt dictum eſt *, niſi ſpeciali prohibitione ſuperueniente, quod non eſt in propoſito. Ergo angelus poteſt peccare venialiter.

q.88.a.5.

SED contra eſt, quod maior eſt perfectio angeli, quam perfectio hominis in primo ſtatu. Sed homo in primo ſtatu non potuit peccare venialiter. Ergo multo minus angelus.

RESPONDEO dicendum, quod intellectus angeli, ſicut in primo dictum eſt *, non eſt diſcurſiuus: vt ſcilicet procedat à principiis in concluſiones, ſeorſum vtrumque intelligens, ſicut in nobis contingit. Vnde oportet quod quandocũque conſiderat concluſiones, conſideret eas prout ſunt in principiis. In appetibilibus autem, ſicut multoties dictum eſt, fines ſunt ſicut principia: ea vero, quæ ſunt ad finem, ſunt ſicut concluſiones. Vnde mens angeli non fertur in ea, quæ ſunt ad finem, niſi ſecundum quod ſtant ſub ordine finis: propter hoc ex natura ſua habent, quod non poſsit in eis eſſe deordinatio circa ea, quæ ſunt ad finem, niſi ſimul ſit deordinatio circa finem ipſum, quod eſt per peccatum mortale. Sed angeli boni non mouentur in ea quæ ſunt ad finem, niſi in ordine ad finem debitum, qui eſt Deus: & propter hoc omnes eorum actus ſunt actus charitatis: & ſic in eis non poteſt eſſe peccatum veniale. Angeli vero mali in nihil mouentur, niſi in ordine ad finem peccati ſuperbiæ ipſorum: & ideo in omnibus peccant mortaliter quæcumque propria voluntate agunt. Secus autem eſt de appetitu naturalis boni, qui eſt in eis: vt in primo dictum eſt *.

q.58.a.3.

p.p.q.63.a.1.ad 3. & a.4. & q.61.a.2.ad 5.

Ad primum ergo dicendum, quod homo conuenit quidem cum angelis in mente, ſiue in intellectu: ſed differt in modo intelligendi, vt dictum eſt †.

† In cor. & p.p.q.58.a.3.

Ad ſecundum dicendum, quod angelus non potuit minus diligere creaturam, quam Deum, niſi ſimul referens eam in Deum, ſicut in vltimum finem, vel aliquem finem inordinatum, ratione iam dicta *.

ad 1.

Ad tertium dicendum, quod omnia illa, quæ videntur eſſe venialia, dæmones procurant, vt homines

* In corpore.

ad

ad ſui familiaritatem attrahant, & ſic deducant in eos peccatum mortale. Vnde in omnibus mortaliter peccant propter intentionem finis.

Art. 5. *Vtrum primi motus ſenſualitatis in infidelibus ſint peccata mortalia?* 478

AD quintum ſic proceditur. Videtur, quod primi motus ſeſualitatis in infidelibus ſint peccata mortalia. Dicit enim Apoſtolus ad Rom. 8. quod nihil eſt damnationis his, qui ſunt in Chriſto Ieſu, qui non ſecundum carnem ambulant: & loquitur ibi de concupiſcentia ſenſualitatis, vt ex præmiſsis apparet. Hæc ergo cauſa eſt, quare concupiſcere non ſit damnabile his, qui non ſecundum carnem ambulant, conſentiendo ſcilicet concupiſcentiæ, quia ſunt in Chriſto Ieſu. Sed infideles non ſunt in Chriſto Ieſu. Ergo in infidelibus eſt damnabile: primi igitur motus infidelium ſunt peccata mortalia.

2.2.q.158 a.2.ad 3. & 2.d.14 q.3.ar.2. co. & 3. d.23.q.1. a.3. q.2. ad3. & 4. d.33.q.1. a.3. q.2. ad 3. & ver.q.26. ar.6.ad 16. Et mal.q.7. ar.8. & quo.4.ar. 21. & R. 8.prin.

¶ 2. Præterea, Anſelmus dicit in lib. de gratia, & libero arbitrio *, Qui non ſunt in Chriſto, ſentientes carnem ſequuntur damnationem, etiam ſi non ſecundum carnem ambulant. Sed damnatio non debetur niſi peccato mortali. Ergo cum homo ſentiat carnem ſecundum primum motum concupiſcentiæ, videtur quod primus motus concupiſcentiæ in infidelibus ſit peccatum mortale.

** In lib. de cõcordia gra. & lib. arbit. à medio.*

¶ 3. Præterea, Anſelmus dicit in eodem libro, Sic eſt factus homo, vt concupiſcentiam ſentire non deberet. Hoc autem debitum videtur homini remiſſum per gratiam baptiſmalem, quam infideles non habent. Ergo quandocumque infidelis concupiſcit, etiam ſi non conſentiat, peccat mortaliter contra debitum faciens.

SED contra eſt, quod dicitur Actor. 10. Non eſt perſonarum acceptor Deus. Quod ergo vni non imputat ad damnationem, nec alteri. Sed primos motus fidelibus non imputat ad damnationem. Ergo etiam nec infidelibus.

RESPONDEO dicendum, quod irrationabiliter dicitur, quod primi motus infidelium ſint peccata mortalia, ſi eis non conſentiant. Et hoc patet dupliciter. Primo quidem, quia ipſa ſenſualitas non poteſt eſſe ſubiectum peccati mortalis, vt ſupra eſt habitum *. Eſt autem eadem natura ſenſualitatis in infidelibus, & fidelibus. Vnde non poteſt eſſe, quod ſolus motus ſenſualitatis in infidelibus ſit peccatum mortale. Alio modo ex ſtatu ipſius peccantis: nunquam enim dignitas perſonæ diminuit peccatum, ſed magis

** q.74.a.4.*

q.73. ar. 10. magis auget, vt ex ſupra dictis patet *. Vnde nec peccatum eſt minus in fideli, quam in infideli, ſed multo maius. Nam & infidelium peccata magis merentur veniam propter ignorantiam, ſecundum illud 1. ad Timoth. 1. Miſericordiam Dei conſecutus ſum, quia ignorans feci in incredulitate mea. Et peccata fidelium aggrauantur propter gratiæ ſacramenta, ſecundum illud Hebr. 10. Quanto magis putatis deteriora mereri ſupplicia, qui ſanguinem Teſtamenti, in quo ſanctificatus eſt, pollutum duxerit?

Ad primum ergo dicendum, quod Apoſtolus loquitur de damnatione debita peccato originali, quæ aufertur per gratiam Ieſu Chriſti, quamuis maneat concupiſcentiæ fomes. Vnde hoc quod fideles concupiſcunt, non eſt in eis ſignum damnationis originalis peccati, ſicut eſt in infidelibus. Et hoc etiam modo intelligendum eſt dictum Anſelmi *. Vnde patet ſolutio Ad ſecundum.

*poſitum in arg. 2.

Ad tertium dicendum, quod illud debitum non concupiſcendi erat per originalem iuſtitiam. Vnde id quod opponitur tali debito, non pertinet ad peccatum actuale, ſed ad peccatum originale.

479 Art. 6. *Vtrum peccatum veniale poſſit eſſe in aliquo cum ſolo originali?*

3. q. 90. a. 4. ad 3. et 2. d. 28. a. 3. ad 5. & d. 42. q. 1. a. 5. ad 7. et 4. d. 45 q. 1. ar. 3. ad 5. & ver. q 24 ar. 12. ad 2. & q. 38 a. 3. ad 4. & mal. q. 5. a. 2. ad 8. et q. 7. ar. 10. ad 8.

AD ſextum ſic proceditur. Videtur, quod peccatum veniale poſſit eſſe in aliquo cum ſolo originali. Diſpoſitio enim præcedit habitum. Sed veniale eſt diſpoſitio ad mortale, vt ſupra dictum eſt *. Ergo veniale in infideli, cui non remittitur originale, inuenitur ante mortale: & ſic quandoque infideles habent peccata venialia cum originali ſine mortalibus.

¶ 2. Præterea, Minus habet de connexione, & conuenientia veniale cum mortali, quam mortale peccatum cum mortali. Sed infidelis ſubiectus originali peccato, poteſt committere vnum peccatum mortale, & non aliud. Ergo poteſt committere peccatum veniale, & non mortale.

¶ 3. Præterea, Determinari poteſt tempus, in quo puer primo poteſt eſſe actor peccati actualis, ad quod tempus cum peruenerit, poteſt ad minus per aliquod breue ſpatium ſtare, quin peccet mortaliter, quia hoc etiam in maximis ſceleratis contingit. In illo autem ſpatio quantumcumque breui poteſt peccare venialiter. Ergo peccatum veniale poteſt eſſe in aliquo cum originali peccato abſque mortali.

* q. 88. art. 3.

SED contra eſt, quia pro peccato originali puniuntur homines in limbo puerorum, vbi non eſt pœna

ſenſus, vt infra dicetur *. In inferno autem detruduntur homines propter ſolum peccatum mortale. Ergo non erit locus, in quo poſsit puniri ille, qui habet peccatum veniale cum originali ſolo.

in 3 par. ſed non compleuit.

RESPONDEO dicendum, quod impoſsibile eſt, quod peccatum veniale ſit in aliquo cum originali peccato abſque mortali. Cuius ratio eſt, quia antequam ad annos diſcretionis perueniat, defectus ætatis prohibens vſum rationis, excuſat eum à peccato mortali. Vnde multo magis excuſat eum à peccato veniali, ſi committat aliquid quod ſit ex genere ſuo tale. Cum vero vſum rationis habere inceperit, non omnino excuſatur à culpa venialis, & mortalis peccati. Sed primum, quod tunc homini cogitandum occurrit, eſt deliberare de ſeipſo, & ſi quidem ſeipſum ordinauerit ad debitum finem, per gratiam conſequetur remiſsionem originalis peccati. Si vero non ordinet ſeipſum ad debitum finem: ſecundum quod in illa ætate eſt capax diſcretionis, peccabit mortaliter, non faciens quod in ſe eſt: & ex tunc non erit in eo peccatum veniale ſine mortali, niſi poſtquam totum fuerit ſibi per gratiam remiſſum.

Ad primum ergo dicendum, quod veniale non eſt diſpoſitio ex neceſsitate præcedens mortale; ſed contingenter: ſicut quandoque labor diſponit ad febrem, non autem ſicut calor diſponit ad formam ignis.

Ad ſecundum dicendum, quod non impeditur, peccatum veniale eſſe ſimul cum ſolo originali propter diſtantiam eius, vel conuenientiam, ſed propter defectum vſus rationis, vt dictum eſt *.

In corp art.

Ad tertium dicendum, quod ab aliis peccatis mortalibus poteſt puer incipiens habere vſum rationis, per aliquod tempus abſtinere: ſed à peccato omiſsionis prædictæ non liberatur, niſi quam cito poteſt, ſe conuertat ad Deum. Primum enim quod occurrit homini diſcretionem habenti eſt, quod de ſeipſo cogitet, ad quem alia ordinet ſicut ad finem. Finis enim eſt prior in intentione, & ideo hoc eſt tempus pro quo obligatur ex Dei præcepto affirmatiuo, quo Dominus dicit, Conuertimini ad me, & ego conuertar ad vos, Zachariæ 1.

Digitized by Google

QVAESTIO XC.

De legibus, in quatuor articulos diuiſa.

CONſequenter conſiderandum eſt de principiis exterioribus actuum. Principium autem exterius ad malum inclinans eſt diabolus, de cuius
p.p.q.111. tentatione in primo dictum eſt *. Principium autem
a.1.& 3. exterius mouens ad bonum eſt Deus, qui & nos inſtruit per legem, & iuuat per gratiam.

¶ Vnde primo de lege, ſecundo de gratia dicendum eſt.

¶ CIRCA legem autem primo oportet conſiderare de ipſa lege in communi, ſecundo de partibus eius.

¶ CIRCA legem autem in communi tria occurrunt conſideranda. Primo quidem, de eſſentia ipſius. Secundo, de differentia legum. Tertio, de effectibus legis.

CIRCA primum quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum lex ſit aliquid rationis?

¶ Secundo, de fine legis.

¶ Tertio, de cauſa eius.

¶ Quarto, de promulgatione ipſius.

480 Art. I. *Vtrum lex ſit aliquid rationis?*

inf.q.91. AD primum ſic proceditur. Videtur, quod lex non
ar.1.cor. ſit aliquid rationis. Dicit enim Apoſtolus ad Ro-
& q.92. man. 7. Video aliam legem in membris meis, &c. Sed
ar.1.cor. nihil quod eſt rationis, eſt in membris, quia ratio non
& q.14. vtitur organo corporali. Ergo lex non eſt aliquid ra-
ar.1.co. tionis.

¶ 2. Præterea, In ratione non eſt niſi potentia, habitus, & actus. Sed lex non eſt ipſa potentia rationis: ſimiliter etiam non eſt aliquis habitus rationis, quia habitus rationis ſunt virtutes intellectuales, de quibus
quæſt.57. ſupra dictum eſt *. Nec etiam actus rationis eſt: quia ceſſante rationis actu lex ceſſaret, puta in dormientibus. Ergo lex non eſt aliquid rationis.

¶ 3. Præterea, Lex mouet eos, qui ſubiiciuntur legi ad recte agendum. Sed mouere ad agendum proprie
q.9.ar.1. pertinet ad voluntatem, vt patet ex præmiſſis *. Ergo
In digeſ. lex non pertinet ad rationem, ſed magis ad volunta-
vet. li. 1. tem, ſecundum quod etiam Iuriſperitus † dicit: Quod
ti.4.le.1. placuit principi, legis habet vigorem.

in prin. SED contra eſt, quod ad legem pertinet præcipere,
* q.17. & prohibere: Sed imperare eſt rationis, vt ſupra
ar.1. habitum eſt *. Ergo lex eſt aliquid rationis.

RESPONDEO dicendum, quod lex quædam regula

Digitized by Google

regula eſt & menſura actuum, ſecundum quam inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur Dicitur enim lex à ligando, quia obligat ad agendum. Regula autem & menſura humanorum actuum eſt ratio, quæ eſt principium primum actuum humanorum, vt ex prædictis patet *. Rationis enim q.66.a.1. eſt ordinare ad finem, qui eſt primum principium in agendis, ſecundum Philoſophum. In vnoquoque autem genere, id quod eſt principium, eſt menſura & regula illius generis: ſicut vnitas in genere numeri, & motus primus in genere motuum. Vnde relinquitur, quod lex ſit aliquid pertinens ad rationem.

Ad primum ergo dicendum, quod cum lex ſit regula quædam & menſura, dicitur dupliciter eſſe in aliquo. Vno modo ſicut in menſurante & regulante: & quia hoc eſt proprium rationis, ideo per hunc modum lex eſt in ratione ſola. Alio modo ſicut in regulato & menſurato: & ſic lex eſt in omnibus, quæ inclinantur in aliquid ex aliqua lege: ita quod quælibet inclinatio proueniens ex aliqua lege, poteſt dici lex non eſſentialiter, ſed quaſi participatiue. Et hoc modo inclinatio ipſa membrorum ad concupiſcendum, lex membrorum vocatur.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut in actibus exterioribus eſt conſiderare operationem & operatum, puta ædificationem & ædificatum: ita in operibus rationis eſt conſiderare ipſum actum rationis, qui eſt intelligere & ratiocinari, & aliquid per huiuſmodi actum conſtitutum: quod quidem in ſpeculatiua ratione, primo quidem eſt diffinitio: ſecundo enuntiatio: tertio vero ſyllogiſmus, vel argumentatio. Et quia ratio etiam practica vtitur quodam ſyllogiſmo in operabilibus, vt ſupra habitum eſt *, ſecundum quod q.13.a.3. Philoſ. docet * in 7. Ethicor. Ideo eſt inuenire aliquid & q. 77. in ratione practica, quod ita ſe habeat ad operationes, a.2.ad 4. ſicut ſe habet propoſitio in ratione ſpeculatiua ad * c.3.t.5. concluſiones. Et huiuſmodi propoſitiones vniuerſales rationis practicæ ordinatæ ad actiones habent rationem legis: quæ quidem propoſitiones aliquando actualiter conſiderantur, aliquando vero habitualiter à ratione tenentur.

Ad tertium dicendum, quod ratio habet vim mouendi à voluntate, vt ſupra dictum eſt *. Ex hoc q.17.a.1. enim, quod aliquis vult finem, ratio imperat de his, quæ ſunt ad finem: ſed voluntas de his quæ imperantur ad hoc, quod legis rationem habeat, oportet quod ſit aliqua ratione regulata. Et hoc modo intelligitur, quod

Digitized by Google

quod voluntas principis habet vigorem legis : alioquin voluntas principis magis eſſet iniquitas, quam lex.

481 Art. 2. *Vtrum lex ordinetur ſemper ad bonum commune?*

Inf.q.91. art.1.cor. & art.6. ad 3. & q.90.a.1. 2.3.4. & 6.cor. & 2.2.q.58. ar.5. cor. & 3.q.70 a.2. ad 2. & 3.cont. c.103.co. 1.fin.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod lex non ordinetur ſemper ad bonum commune, ſicut ad finem. Ad legem enim pertinet præcipere, & prohibere. Sed præcepta ordinantur ad quædam ſingularia bona. Non ergo ſemper finis legis eſt bonum commune.

¶ 2. Præterea, Lex dirigit hominem ad agendum. Sed actus humani ſunt in particularibus. Ergo & lex ad aliquod particulare bonum ordinatur.

¶ 3. Præterea, Iſidorus dicit in lib. Etymolog. Si ratione lex conſtat, lex erit omne quod ratione conſtiterit. Sed ratione conſiſtit non ſolum quod ordinatur ad bonum commune, ſed etiam quod ordinatur ad priuatum bonum vnius. Ergo.

** l.5.c.21*

SED contra eſt, quod Iſidor. dicit * in 5. Etymolog. quod lex eſt nullo priuato commodo, ſed pro communi vtilitate ciuium conſcripta.

art.prae.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut dictum eſt *, lex pertinet ad id, quod eſt principium humanorum actuum, ex eo quod eſt regula & menſura. Sicut autem ratio eſt principium humanorum actuum, ita etiam in ipſa ratione eſt aliquid quod eſt principium reſpectu omnium aliorum : vnde ad hoc oportet, quod principaliter & maximè pertineat lex. Primum autem principium in operatiuis, quorum eſt ratio practica, eſt finis vltimus. Eſt autem vltimus finis humanæ vitæ felicitas, vel beatitudo, vt ſupra habitum eſt *. Vnde oportet, quod lex maximè reſpiciat ordinem qui eſt in beatitudine. Rurſus cum omnis pars ordinetur ad totum, ſicut imperfectum ad perfectum : vnus autem homo eſt pars communitatis perfectæ ; neceſſe eſt, quod lex propriè reſpiciat ordinem ad felicitatem communem. Vnde & Philoſophus in præmiſſa diffinitione legalium mentionem facit, & de felicitate & communione politica. Dicit enim in 5. Ethicor. * quod legalia iuſta dicimus factiua, & conſeruatiua felicitatis & particularium ipſius, politica communicatione. Perfecta enim communitas, ciuitas eſt, vt dicitur in primo politicæ *. In quolibet autem genere id, quod maximè dicitur, eſt principium aliorum, & alia dicuntur ſecundum ordinem ad ſeipſum. Sicut ignis qui eſt maximè calidus, eſt cauſa caliditatis in corporibus mixtis, quæ

q.1. a.5. & 7. & q.1. ar.6. & 7.

c.1. to.3.

c.1.to.5.

Digitized by Google

quæ in tantum dicuntur calida, in quantum participant de igne. Vnde oportet quod cum lex maxime dicatur ſecundum ordinem ad bonum commune: quodcumque aliud præceptum de particulari opere non habeat rationem legis, niſi ſecundum ordinem ad bonum commune: & ideo omnis lex ad bonum commune ordinatur.

Ad primum ergo dicendum, quod præceptum importat applicationem legis ad ea, quæ ex lege regulantur. Ordo autem ad bonum commune, qui pertinet ad legem, eſt applicabilis ad ſingulares fines: & ſecundum hoc etiam de particularibus quibuſdam præcepta dantur.

Ad ſecundum dicendum, quod operationes quidem ſunt in particularibus: ſed illa particularia referri poſſunt ad bonum commune, non quidem communitate generis vel ſpeciei, ſed communitate cauſæ finalis, ſecundum quod bonum commune dicitur finis communis.

Ad tertium dicendum, quod ſicut nihil conſtat firmiter ſecundum rationem ſpeculatiuam, niſi per reſolutionem ad prima principia indemonſtrabilia: ita firmiter nihil conſtat per rationem practicam, niſi per ordinationem ad vltimum finem, qui eſt bonum commune. Quod autem hoc modo ratione conſtat, legis rationem habet.

Art. 3. *Vtrum ratio cuiuſlibet ſit factiua legis?* 482

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod cuiuſlibet ratio ſit factiua legis. Dicit enim Apoſtolus ad Roman. 2. quod cum gentes, quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis ſunt, faciunt, ipſi ſibi ſunt lex. Hoc autem communiter de omnibus dicit. Ergo quilibet poteſt facere ſibi legem.

¶ 2. Præterea, Sicut Philoſophus dicit * in libro ſecundo. Ethic. Intentio legiſlatoris eſt, vt inducat hominem ad virtutem. Sed quilibet homo poteſt alium inducere ad virtutem. Ergo cuiuſlibet hominis ratio eſt factiua legis.

¶ 3. Præterea, Sicut princeps ciuitatis eſt ciuitatis gubernator, ita quilibet paterfamilias eſt gubernator domus. Sed princeps ciuitatis poteſt in ciuitate legem facere. Ergo quilibet paterfamilias poteſt in ſua domo facere legem.

SED contra eſt, quod Iſidorus † dicit in lib. Etymolog. & habetur in decretis * diſt. 2. Lex eſt conſtitutio populi, ſecundum quam maiores natu ſimul cum plebibus aliquid ſanxerunt. Non eſt ergo cuiuſlibet facere legem.

Inf. q. 92. a. 2. ad 2. & q. 95. ar. 4. cor. & q. 96. a. 1. & 4. co. et 2. 2. q. 50. a. 1 ad 3. & q. 57. a 2. cor. & q. 60. a. 6. cor. & q. 67. ar. 1. cor.

*l. 2. c. 1. à me. t. 5.

† l. 5 c. 10

* diſt. 2. c. Lex.

RE

Digitized by Google

RESPONDEO dicendum, quod lex propriè primo & principaliter reſpicit ordinem ad bonum commune. Ordinare autem aliquid in bonum commune eſt vel totius multitudinis, vel alicuius gerentis vicem totius multitudinis: & ideo condere legem vel pertinet ad totam multitudinem, vel pertinet ad perſonam publicam, quæ totius multitudinis curam habet: quia & in omnibus aliis ordinare in finem eſt eius, cuius eſt proprius ille finis.

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut ſupra dictum eſt *, lex eſt in aliquo non ſolum ſicut in regulante, ſed etiam participatiue, ſicut in regulato. Et hoc modo vnuſquiſque ſibi eſt lex, in quantum participat ordinem alicuius regulantis. Vnde & ibidem ſubditur: Qui oſtendunt opus legis ſcriptum in cordibus ſuis.

art.1.ad 1.

Ad ſecundum dicendum, quod perſona priuata non poteſt inducere efficaciter ad virtutem: poteſt enim ſolum mouere: ſed ſi ſua motio non recipiatur, non habet vim coactiuam, quam debet habere lex ad hoc, quod efficaciter inducat ad virtutem, vt Philoſophus dicit * in 10. Ethicor. Hanc autem virtutem coactiuam habet multitudo, vel perſona publica, ad quam pertinet pœnas infligere, vt infra dicetur *: & ideo ſolius eius eſt leges facere.

cap.vlt. tom.5.

** q.93] a. 2.ad 3.& clarius 2. 2.q.64. art.3.*

Ad tertium dicendum, quod ſicut homo eſt pars domus, ita domus eſt pars ciuitatis: ciuitas autem eſt communitas perfecta, vt dicitur † in 1. Politic. & ideo ſicut bonum vnius hominis non eſt vltimus finis, ſed ad commune bonum ordinatur: ita etiam & bonum vnius domus ordinatur ad bonum vnius ciuitatis, quæ eſt communitas perfecta. Vnde ille qui gubernat aliquam familiam, poteſt quidem facere aliqua præcepta, vel ſtatuta: non tamen quæ propriè habeant rationem legis.

† c.1. & 2. tom.5.

483 Art. 4. *Vtrum promulgatio ſit de ratione legis?*

2.d.24.q. 3.a.3.co. & ad 1. & 4.d.3. a.5.q.3. cor.

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod promulgatio non ſit de ratione legis. Lex enim naturalis maximè habet rationem legis. Sed lex naturalis non indiget promulgatione. Ergo non eſt de ratione legis, quod promulgetur.

¶ 2. Præterea, Ad legem pertinet propriè obligare ad aliquid faciendum, vel non faciendum. Sed non ſolum obligantur ad implendam legem illi, coram quibus promulgatur lex, ſed etiam alij. Ergo promulgatio non eſt de ratione legis.

¶ 3. Præterea, Obligatio legis extenditur etiam in ſu

Digitized by Google

in futurum: quia leges futuris negotiis neceſsitatem imponunt, vt * iura dicunt. Sed promulgatio fit ad præſentes. Ergo promulgatio non eſt de neceſsitate legis.

In C. l. 1. ti. 17 de legi. le. 7.

SED contra eſt, quod dicitur in * Decretis, quarta diſtinctione, quod leges inſtituuntur cum promulgantur.

** d. 4. c. in iſtu temporibus, circa pr.*

RESPONDEO dicendum, quod ſicut * dictum eſt, lex imponitur aliis per modum regulæ & menſuræ. Regula autem & menſura imponitur per hoc, quod applicatur his, quæ regulantur & menſurantur. Vnde ad hoc, quod lex virtutem obligandi obtineat, quod eſt proprium legis, oportet quod applicetur hominibus, qui ſecundum eam regulari debent. Talis autem applicatio fit per hoc, quod in notitiam eorum deducitur ex ipſa promulgatione. Vnde promulgatio ipſa neceſſaria eſt ad hoc, quod lex habeat ſuam virtutem. Et ſic ex quatuor prædictis poteſt colligi diffinitio legis, quæ nihil eſt aliud, quam quædam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata.

** art. 1. huius q.*

Ad primum ergo dicendum, quod promulgatio legis naturæ eſt ex hoc ipſo, quod Deus eam mentibus hominum inſeruit naturaliter cognoſcendam.

Ad ſecundum dicendum, quod illi, coram quibus lex non promulgatur, obligantur ad legem obſeruandam, in quantum in eorum notitiam deuenit per alios, vel deuenire poteſt promulgatione facta.

Ad tertium dicendum, quod promulgatio præſens in futurum extenditur per firmitatem ſcripturæ, quæ quodammodo ſemper eam promulgat. Vnde * Iſidorus dicit in 2. Etymologiarum, quod lex à legendo vocata eſt, quia ſcripta eſt.

l. 2. c. 10. parum à prin.

QVAESTIO XCI.

De legum diuerſitate, in ſex articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de diuerſitate legum.

ET CIRCA hoc quæruntur ſex.

¶ Primo, vtrum ſit aliqua lex æterna?

¶ Secundo, vtrum ſit aliqua lex naturalis?

¶ Tertio, vtrum ſit aliqua lex humana?

¶ Quarto, vtrum ſit aliqua lex diuina?

¶ Quinto, vtrum ſit vna tantum, vel plures?

¶ Sexto, vtrum ſit aliqua lex peccati?

Art.

Digitized by Google

484

Art. 1. *Vtrum ſit aliqua lex æterna?*

inf. q. 93. art. 1 per totum, et a. 3. & 4. ca. 5. ad 3. & 4. d. 33. q. 1. a. 1. & 3. con. c. 115 & Ro. 8. lo. 3. fi.

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod non ſit aliqua lex æterna. Omnis enim lex aliquibus imponitur. Sed non fuit ab æterno, cui aliqua lex poſſet imponi: ſolus enim Deus fuit ab æterno. Ergo nulla lex eſt æterna.

¶ 2. Præterea, Promulgatio eſt de ratione legis. Sed promulgatio non potuit eſſe ab æterno, quia non erat ab æterno, cui promulgaretur. Ergo nulla lex poteſt eſſe æterna.

¶ 3. Præterea, Lex importat ordinem ad finem. Sed nihil eſt æternum, quod ordinetur ad finem: ſolus enim vltimus finis eſt æternus. Ergo nulla lex eſt æterna.

** l. 1. c. 6. parum à med.*

SED contra eſt, quod * Auguſtinus dicit in 1. de lib. arb. Lex quæ ſumma ratio nominatur, non poteſt cuipiam intelligenti non incommutabilis æternaque videri.

q. præc. *p. p. q. 21. a. 1. & 2.*

RESPONDEO dicendum, quod ſicut * ſupra dictum eſt, nihil eſt aliud lex, quam dictamen practicæ rationis in principe, qui gubernat aliquam communitatem perfectam. Manifeſtum eſt autem, ſuppoſito quod mundus diuina prouidentia regatur, vt in * 1. habitum eſt, quod tota communitas vniuerſi gubernatur ratione diuina: & ideo ipſa ratio gubernationis rerum in Deo ſicut in principe vniuerſitatis exiſtens, legis habet rationem. Et quia diuina ratio nihil concipit ex tempore, ſed habet æternum conceptum, vt dicitur Prouerb. 8. Inde eſt, quod huiuſmodi legem oportet dicere æternam

Ad primum ergo dicendum, quod ea quæ in ſeipſis non ſunt, apud Deum exiſtunt, in quantum ſunt ab ipſo cognita & præordinata, ſecundum illud Rom. 4. Qui vocat ea quæ non ſunt, tamquam ea quæ ſunt Sic igitur æternus diuinæ legis conceptus habet rationem legis æternæ, ſecundum quod à Deo ordinatur ad gubernationem rerum ab ipſo præcognitarum.

Ad ſecundum dicendum, quod promulgatio fit & verbo & ſcripto. Et vtroque modo lex æterna habet promulgationem ex parte Dei promulgantis: quia & verbum diuinum eſt æternum, & ſcriptura libri vitæ eſt æterna. Sed ex parte creaturæ audientis, aut inſpicientis non poteſt eſſe promulgatio æterna.

Ad tertium dicendum, quod lex importat ordinem ad finem actiue, in quantum ſcilicet per eam ordinantur aliqua in finem. Non autem paſſiue, id eſt, quod ipſa lex ordinetur ad finem, niſi per accidens

Digitized by Google

dens in gubernante, cuius finis eſt extra ipſum, ad quem etiam neceſſe eſt, vt lex eius ordinetur. Sed finis diuinæ gubernationis eſt ipſe Deus: nec eius lex eſt aliud ab ipſo: vnde lex æterna non ordinatur in alium finem.

Art. 2. *Vtrum ſit in nobis aliqua lex naturalis?* 485

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod non ſit in nobis aliqua lex naturalis. Sufficienter enim homo gubernatur per legem æternam: dicit enim * Auguſtinus in primo de liber. arb. quod lex æterna eſt, qua iuſtum eſt, vt omnia ſint ordinatiſsima. Sed natura non abundat in ſuperfluis, ſicut nec deficit in neceſſariis. Ergo non eſt homini aliqua lex naturalis.

*inf. q. 96. a. 2. ad 3. et q. 97. a. 1. ad 1. et 4. d. 33. q. 1. a. 1. cor. 3. fine. * l. 1. c. 6. non procul à fi. tom. 1.*

¶ 2. Præterea, Per legem ordinatur homo in ſuis actibus ad finem, vt † ſupra habitum eſt. Sed ordinatio humanorum actuum ad finem non eſt per naturam, ſicut accidit in creaturis irrationabilibus, quæ ſolo appetitu naturali agunt propter finem: ſed agit homo propter finem per rationem & voluntatem. Ergo non eſt aliqua lex homini naturalis.

† q. præc. art. 2.

¶ 3. Præterea, Quanto aliquis eſt liberior, tanto minus eſt ſub lege. Sed homo eſt liberior omnibus aliis animalibus propter liberum arbitrium, quod præ aliis animalibus habet. Cum igitur alia animalia non ſubdantur legi naturali, nec homo alicui legi naturali ſubdetur.

SED contra eſt, quod Rom. 2. ſuper illud, Cum gentes, quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis ſunt, faciunt. Dicit * gloſſ. quod ſi non habent legem ſcriptam, habent tamen legem naturalem, qua quilibet intelligit, & ſibi conſcius eſt, quid ſit bonum, & quid malum.

glo. ordi. ibid.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut * ſupra dictum eſt, lex cum ſit regula & menſura, dupliciter poteſt eſſe in aliquo. Vno modo, ſicut in regulante & menſurante: alio modo, ſicut in regulato & menſurato: quia in quantum participat aliquid de regula vel menſura, ſic regulatur, vel menſuratur. Vnde cum omnia, quæ diuinæ prouidentiæ ſubduntur, à lege æterna regulentur & menſurentur, vt ex * dictis patet: manifeſtum eſt, quod omnia participant aliqualiter legem æternam, in quantum ſcilicet ex impreſsione eius habent inclinationes in proprios actus & fines. Inter cætera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo diuinæ prouidentiæ ſubiacet, in quantum & ipſa fit prouidentiæ particeps, ſibi ipſi & aliis prouidens. Vnde

q. 90. a. 1. ad 1. *art. præc.*

&

& in ipſa participatur ratio æterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum & finem. Et talis participatio legis æternæ in rationali creatura, lex naturalis dicitur. Vnde cum Pſ. 4. dixiſſet. Sacrificate ſacrificium iuſtitiæ: quaſi quibuſdam quærentibus, quæ ſunt iuſtitiæ opera, ſubiungit: Multi dicunt, quis oſtendit nobis bona? Cui quæſtioni reſpondens dicit: Signatum eſt ſuper nos lumen vultus tui, Domine, quaſi lumen rationis naturalis, quo diſcernimus quid ſit bonum & quid malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud ſit, quam impreſsio diuini luminis in nobis. Vnde patet, quod lex naturalis nihil aliud eſt, quam participatio legis æternæ in rationali creatura.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procederet, ſi lex naturalis eſſet aliquid diuerſum à lege æterna: non autem eſt niſi quædam participatio eius
in co. ar. vt * dictum eſt.

Ad ſecundum dicendum, quod omnis operatio rationis & voluntatis deriuatur in nobis ab eo
q. 10. a. 1. quod eſt ſecundum naturam, vt * ſupra habitum eſt. Nam omnis ratiocinatio deriuatur à principiis naturaliter notis; & omnis appetitus eorum,
**q. pr. a. 1* quæ ſunt ad finem, deriuatur à naturali appetitu
486 vltimi finis: & ſic etiam oportet quod prima directio actuum noſtrorum ad finem fiat per legem naturalem.
inf. q. 95. a. 1. & 2. d. 9. a. 2. co. col. 2. et ad 5 et 3. diſ 40. art. 1. & a. 8. cor. & Ro. 8. co. & fin. & 3. d 37 a. 1. q 2. c. 1. & 2. Met. le. 5 co. 1. fi.

Ad tertium dicendum, quod etiam animalia irrationalia participant rationem æternam ſuo modo, ſicut & rationalis creatura. Sed quia rationalis creatura participat eam intellectualiter & rationaliter: ideo participatio legis æternæ in creatura rationali proprie lex vocatur: nam lex eſt aliquid rationis, vt * ſupra dictum eſt. In creatura autem irrationali non participatur rationaliter: vnde non poteſt dici lex niſi per ſimilitudinem.

Art. 3. *Vtrum ſit aliqua lex humana?*

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod non ſit aliqua lex humana. Lex enim naturalis eſt participatio legis æternæ, vt * dictum eſt. Sed per legem æternam omnia ſunt ordinatiſsima, vt † Auguſt. dicit in 1.
** a. præc.* de liber. arb. Ergo lex naturalis ſufficit ad omnia hu-
† l 1. c. 6. mana ordinanda: non eſt ergo neceſſarium quod ſit
**q. præc.* aliqua lex humana.
art. 1. ¶ 2. Præterea, Lex habet rationem menſuræ, vt *
† te. 5 lib. dictum eſt. Sed ratio humana non eſt menſura rerum,
10. Met. ſed potius è conuerſo, vt in 10. † Metaph. dicitur. Ergo
tom. 3. ex ratione humana nulla lex procedere poteſt.

¶ 3. Præ

¶ 3. Præterea, Menſura debet eſſe certiſsima, vt dicitur in 10. * Metaphyſ. Sed dictamen humanæ rationis de rebus gerendis eſt incertum, ſecundum illud Sapient. 9. Cogitationes mortalium timidæ, & incertæ prouidentiæ noſtræ. Ergo ex ratione humana nulla lex procedere poteſt. * *tex. 3.*

SED contra eſt, quod † Auguſt. in 1. de lib. arb. ponit duas leges: vnam æternam, & aliam temporalem, quam dicit eſſe humanam. † *l. 1 c. 6. à med. vſque ad fi. to. 1.*

RESPONDEO dicendum, quod ſicut * ſupra dictum eſt, lex eſt quoddam dictamen practicæ rationis. Similis autem proceſſus eſſe inuenitur rationis practicæ, & ſpeculatiuæ: vtraque enim ex quibuſdam principiis ad quaſdam concluſiones procedit, vt * ſuperius habitum eſt. Secundum hoc ergo dicendum eſt, quod ſicut in ratione ſpeculatiua ex principiis indemonſtrabilibus naturaliter cognitis producuntur concluſiones diuerſarum ſcientiarum, quarum cognitio non eſt nobis naturaliter indita, ſed per induſtriam rationis inuenta: ita etiam ex præceptis legis naturalis quaſi ex quibuſdam principiis communibus & indemonſtrabilibus, neceſſe eſt quod ratio humana procedat ad aliqua magis particulariter diſponenda. Et iſtæ particulares diſpoſitiones adinuentæ ſecundum rationem humanam, dicuntur leges humanæ, obſeruatis aliis conditionibus, quæ pertinent ad rationem legis, vt ſupra * dictum eſt. Vnde † Tullius dicit in ſua Rhetorica, quod initium iuris eſt à natura profectum, deinde quædam in conſuetudinem ex vtilitate rationis venerunt, poſtea res à natura profectas, & à conſuetudine probatas, legum metus & religio ſanxit. * *q. 90. art. 1.* * *q. 90 a. 1. ad 2.* * *q. præc. per totã.* † *Tullius l. 2. de inuen. in fi. 4. ante fi. lib.*

Ad primum ergo dicendum, quod ratio humana non poteſt participare ad plenum dictamen rationis diuinæ, ſed ſuo modo & imperfecte. Et ideo ſicut ex parte rationis ſpeculatiuæ per naturalem participationem diuinæ ſapientiæ ineſt nobis cognitio quorumdam communium principiorum, non autem cuiuſlibet veritatis propria cognitio, ſicut in diuina ſapientia continetur: ita etiam ex parte rationis practicæ naturaliter homo participat legem æternam ſecundum quædam communia principia: non autem ſecundum particulares directiones ſingulorum, quæ tamen in æterna lege continentur. Et ideo neceſſe eſt vlterius, quod ratio humana procedat ad particulares quaſdam legum ſanctiones.

Ad ſecundum dicendum, quod ratio humana

Digitized by Google

ſecundum ſe non eſt regula rerum : ſed principia ei naturaliter indita ſunt regulæ quædam generales & menſuræ omnium eorum, quæ ſunt per hominem agenda, quorum ratio naturalis eſt regula & menſura, licet non ſit menſura eorum, quæ ſunt à natura.

Ad tertium dicendum, quod ratio practica eſt circa operabilia, quæ ſunt ſingularia & contingentia : non autem circa neceſſaria, ſicut ratio ſpeculatiua : & ideo leges humanæ non poſſunt illam infallibilitatem habere, quam habent concluſiones demonſtratiuæ ſcientiarum. Nec oportet quod omnis menſura ſit omnino infallibilis & certa, ſed ſecundum quod eſt poſsibile in genere ſuo.

487 Art. 4. *Vtrum fuerit neceſſarium eſſe aliquam legem diuinam?*

1 q. 1 a. 2. & 3. q. 60. ar. 5. ad 3. et 3. d. 37. a. 1. & Ro. 8. co. 3. fi.

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod non fuerit neceſſarium eſſe aliquam legem diuinam. Quia, vt * dictum eſt, lex naturalis eſt quædam participatio legis æternæ in nobis. Sed lex æterna eſt lex diuina, vt † dictum eſt. Ergo non oportet quod præter legem naturalem & leges humanas ab ea deriuatas ſit aliqua alia lex diuina.

* art. 2. † art. 1. q. 14. a. 1. art. præc.

¶ 2. Præterea, Eccleſ. 15. dicitur, quod Deus dimiſit hominem in manu conſilij ſui. Conſilium autem eſt actus rationis, vt * ſupra habitum eſt. Ergo homo dimiſſus eſt gubernationi ſuæ rationis. Sed dictamen rationis humanæ eſt lex humana, vt * dictum eſt. Ergo non oportet quod homo aliqua lege diuina gubernetur.

¶ 3. Præterea, Natura humana eſt ſufficientior irrationalibus creaturis. Sed irrationales creaturæ non habent aliquam legem diuinam præter inclinationem naturalem eis inditam. Ergo multo minus creatura rationalis debet habere aliquam legem diuinam præter naturalem legem.

SED contra eſt, quod Dauid expetit legem à Deo ſibi poni, dicens 118. Pſalm. Legem pone mihi, Domine, in via iuſtificationum tuarum.

RESPONDEO dicendum quod præter legem naturalem, & legem humanam neceſſarium fuit ad directionem humanæ vitæ habere legem diuinam. Et hoc propter quatuor rationes. Primo quidem, quia per legem dirigitur homo ad actus proprios in ordine ad vltimum finem, & ſi quidem homo ordinaretur tantum ad finem, qui non excederet proportionem naturalis facultatis hominis : non oporteret quod homo haberet aliquid directiuum ex parte rationis

tionis ſupra legem naturalem, & legem humanitus poſitam, quæ ab ea deriuatur. Sed quia homo ordinatur ad finem beatitudinis æternæ, quæ excedit proportionem naturalis facultatis humanæ (vt * ſupra habitum eſt) ideo neceſſarium fuit, vt ſupra legem naturalem & humanam dirigeretur etiam ad ſuum finem lege diuinitus data. Secundo, quia propter incertitudinem humani iudicij, præcipue de rebus contingentibus, & particularibus, contingit de actibus humanis diuerſorum eſſe diuerſa iudicia, ex quibus etiam diuerſæ, & contrariæ leges procedunt. Vt ergo homo abſque omni dubitatione ſcire poſsit quid ei ſit agendum, & quid vitandum: neceſſarium fuit, vt in actibus propriis dirigeretur per legem diuinitus datam, de qua conſtat, quod non poteſt errare. Tertio, quia de his poteſt homo legem facere, de quibus poteſt iudicare. Iudicium autem hominis eſſe non poteſt de interioribus motibus, qui latent, ſed ſolum de exterioribus actibus, qui apparent: & tamen ad perfectionem virtutis requiritur, quod in vtriſque actibus homo rectus exiſtat. Et ideo lex humana non potuit cohibere, & ordinare ſufficienter interiores actus: ſed neceſſarium fuit, quod ad hoc ſuperueniret lex diuina. Quarto, quia ſicut * Auguſtinus dicit in 1. de liber. arbitrio, Lex humana non poteſt omnia, quæ male fiunt, punire, vel prohibere, quia dum auferre vellet omnia mala, ſequeretur quod etiam multa bona tollerentur, & impediretur vtilitas boni communis, quod eſt neceſſarium ad conuerſationem humanam. Vt ergo nullum malum improhibitum, & impunitum remaneat, neceſſarium fuit ſuperuenire legem diuinam, per quam omnia peccata prohibentur. Et iſtæ quatuor cauſæ tanguntur in Pſal. 18. vbi dicitur, Lex Domini immaculata, id eſt, nullam peccati turpitudinem permittens. Conuertens animas, quia non ſolum exteriores actus, ſed etiam interiores dirigit. Teſtimonium Domini fidele, propter certitudinem veritatis, & rectitudinis. Sapientiam præſtans paruulis, in quantum ordinat hominem ad ſupernaturalem finem, & diuinum.

q. 5. a. 5.

lib. 1. c. 6. circa fin. præcipue tom. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod per naturalem legem participatur lex æterna ſecundum proportionem capacitatis humanæ naturæ: ſed oportet vt altiori modo dirigatur homo in vltimum finem ſupernaturalem, & ideo ſuperadditur lex diuinitus data, per quam lex æterna participatur altiori modo.

Ad ſecundum dicendum, quod conſilium eſt in-

Digitized by Google

quiſitio quædam: vnde oportet, quod procedat ex aliquibus principiis. Nec ſufficit, quod procedat ex principiis naturaliter inditis, quæ ſunt precepta legis naturæ, propter prædicta. Sed oportet, quod ſuperaddantur quædam alia principia, ſcilicet præcepta legis diuinæ,

Ad tertium dicendum, quod creaturæ irrationales non ordinantur ad altiorem finem, quam ſit finis, qui eſt proportionatus naturali virtuti ipſarum: & ideo non eſt ſimilis ratio.

438 Art. 5. *Vtrum lex diuina ſit vna tantum?*

inf q. 107 art. 1. et Gal. 3. le. 2. c. 1. fin.

AD quintum ſic proceditur. Videtur quod lex diuina ſit vna tantum. Vnius enim regis in vno regno eſt vna lex. Sed totum humanum genus comparatur ad Deum, ſicut ad vnum regem, ſecundum illud Pſal. 46. Rex omnis terræ Deus eſt. Ergo eſt vna tantum lex diuina.

¶ 2. Præterea, Lex omnis ordinatur ad finem, quem legiſlator intendit in eis, quibus legem fert. Sed vnum, & idem eſt, quod Deus intendit in omnibus hominibus, ſecundum illud 1. ad Tim. 2. Vult omnes homines ſaluos fieri, & ad agnitionem veritatis venire, Ergo vna tantum eſt lex diuina.

¶ 3. Præterea, Lex diuina propinquior eſſe videtur legi æternæ, quæ eſt vna, quam lex naturalis, quanto altior eſt reuelatio gratiæ, quam cognitio naturæ Sed lex naturalis eſt vna omnium hominum. Ergo multo magis lex diuina.

SED contra eſt, quod Apoſtolus dicit ad Hebr. 7. Tranſlato ſacerdotio, neceſſe eſt vt legis tranſlatio fiat. Sed ſacerdotium eſt duplex, vt ibidem dicitur, ſcilicet ſacerdotium leuiticum, & ſacerdotium Chriſti. Ergo etiam duplex eſt lex diuina, ſcilicet lex vetus, & lex noua.

p. p. q. 30. art. 2.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut in * primo dictum eſt, diſtinctio eſt cauſa numeri. Dupliciter autem inueniuntur aliqua diſtingui. Vno modo ſicut ea, quæ ſunt omnino ſpecie diuerſa, vt equus, & bos. Alio modo, ſicut perfectum, & imperfectum in eadem ſpecie, ſicut puer, & vir: & hoc modo lex diuina diſtinguitur in legem veterem, & legem nouam. Vnde Apoſtol. ad Galat. 3. comparat ſtatum veteris legis ſtatui puerili exiſtenti ſub pædagogo: ſtatum autem nouæ legis comparat ſtatui viri perfecti, qui iam non eſt ſub pædagogo. Attenditur autem perfectio, & imperfectio legis ſecundum tria, quæ ad legem pertinent, vt * ſupra dictum eſt. Primo

** q. 90. a. 2. 3. et 4.*

mo enim ad legem pertinet, vt ordinetur ab bonum commune ſicut ad finem, vt * ſupra dictum eſt. Quod quidem poteſt eſſe duplex, ſcilicet bonum ſenſibile, & terrenum: & ad tale bonum ordinabat directe lex vetus: vnde ſtatim Exod. 3. in principio legis inuitatur populus ad regnum terrenum Chananæorum. Et iterum bonum intelligibile, & cœleſte: & ad hoc ordinat lex noua: vnde ſtatim Chriſtus ad regnum cœlorum in ſuæ prædicationis principio inuitauit, dicens: Pœnitentiam agite, appropinquauit enim regnum cœlorum, Matth. 4. Et ideo Auguſtinus * dicit in 4. contra Fauſtum, quod temporalium rerum promiſsiones in teſtamento veteri continentur: & ideo vetus appellatur: ſed æternæ vitæ promiſsio ad nouum pertinet teſtamentum. Secundo ad legem pertinet dirigere humanos actus ſecundum ordinem iuſtitiæ: in quo etiam ſuperabundat lex noua legi veteri, interiores actus animi ordinando, ſecundum illud Matth. 5. Niſi abundauerit iuſtitia veſtra pluſquam Scribarum, & Phariſæorum, non intrabitis in regnum cœlorum: & ideo dicitur, quod lex vetus cohibet manum; lex noua animum. Tertio ad legem pertinet inducere homines ad obſeruantias mandatorum, & hoc quidem lex vetus faciebat timore pœnarum: lex autem noua facit hoc per amorem, qui in cordibus noſtris infunditur per gratiam Chriſti, quæ in lege noua confertur, ſed in lege veteri figurabatur. Et ideo dicit * Auguſtinus contra Adamantium Manichæi diſcipulum, quod breuis differentia eſt legis, & Euangelij: timor, & amor.

q. 90. a. 2 — *lib. 4. c. 2. in prin. to. 6.* — *ca. 17. inter prin. & med. to. 6.*

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut paterfamilias in domo alia mandata proponit pueris, & adultis: ita etiam vnus rex Deus in vno ſuo regno aliam legem dedit hominibus adhuc imperfectis exiſtentibus, & aliam perfectiorem iam manuductis per priorem legem ad maiorem capacitatem diuinorum.

Ad ſecundum dicendum, quod ſalus hominum non poterat eſſe niſi per Chriſtum, ſecundum illud Act, 4. Non eſt aliud nomen datum hominibus, in quo oporteat non ſaluos fieri: & ideo lex perfecte omnes ad ſalutem inducens dari non potuit, niſi poſt Chriſti aduentum: antea vero dari oportuit populo, ex quo Chriſtus erat naſciturus, legem præparatoriam ad Chriſti ſuſceptionem, in qua quædam rudimenta ſalutaris iuſtitiæ continentur.

Ad tertium dicendum, quod lex naturalis dirigit hominem ſecundum quædam præcepta communia, in quibus conueniunt tam perfecti, quam imperfecti: &

Digitized by Google

ideo eſt vna omnium. Sed lex diuina dirigit hominem etiam in particularibus quibuſdam, ad quæ non ſimiliter ſe habent perfecti, & imperfecti: & ideo oportuit legem diuinam eſſe duplicem, ſicut * iam di- *in corp. art.*
ctum eſt.

489 Art. 6. *Vtrum ſit aliqua lex fomitis?*

inf. q. 93. a. 3. ad 1. & Ro. 7. le. 4. c. 1. ſin. & c. 8
li. 2. ety-mol. c. 3.

AD ſextum ſic proceditur. Videtur, quod non ſit aliqua lex fomitis. * Dicit enim Iſid. in 2. Etym. quod lex in ratione conſiſtit, Fomes autem non conſiſtit in ratione, ſed magis à ratione deuiat. Ergo fomes non habet rationem legis.

¶ 2. Præterea, Omnis lex obligatoria eſt, ita quod qui eam non ſeruant, tranſgreſſores dicuntur. Sed fomes non conſtituit aliquem tranſgreſſorem ex hoc, quod ipſum non ſequitur, ſed magis tranſgreſſor redditur, ſi quis ipſum ſequatur. Ergo fomes non habet rationem legis.

¶ 3. Præterea, Lex ordinatur ad bonum commune, vt * ſupra habitum eſt. Sed fomes non inclinat ad bonum commune, ſed magis ad bonum priuatum. Ergo fomes non habet rationem legis. *q. 90. a. 2.*

SED contra eſt, quod Apoſtolus dicit Rom. 7. Video aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meæ.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut * ſupra dictum eſt, lex eſſentialiter inuenitur in regulante, & menſurante: participatiue autem in eo, quod menſuratur, & regulatur: ita quod omnis inclinatio, vel ordinatio, quæ inuenitur in his, quæ ſubiecta ſunt legi, participatiue dicitur lex, vt * ex ſupradictis patet. Poteſt autem in his quæ ſubduntur legi, aliqua inclinatio inueniri dupliciter à legiſlatore. Vno modo in quantum directe ſuos inclinat ſubditos ad aliquid, & interdum ad diuerſos actus: ſecundum quem modum poteſt dici, quod alia eſt lex militum, & alia eſt lex mercatorum. Alio modo indirecte, in quantum ſcilicet per hoc, quod legiſlator deſtituit aliquem ſibi ſubditum aliqua dignitate, ſequitur quod tranſeat in alium ordinem, & quaſi in aliam legem: puta ſi miles ex militia deſtituatur, tranſibit in legem ruſticorum, vel mercatorum. Sic igitur ſub Deo legiſlatore diuerſæ creaturæ diuerſas habent naturales inclinationes, ita vt quod vni eſt quodam modo lex, alteri ſit contra legem: vt ſi dicam quod furibundum eſſe, eſt quodammodo lex canis: eſt autem contra legem ouis, vel alterius manſueti animalis. Eſt ergo hominis lex, quam ſortitur ex ordinatione diuina ſecundum propriam conditionem, vt ſecundum

q. 90. a. 1. ad 2.
ar. 2. huius q. & q. præc.

Digitized by Google

cundum rationem operetur: quæ quidem lex fuit tam valida in primo ſtatu, vt nihil vel præter rationem, vel contra rationem poſſet ſubrepere homini. Sed dum homo à Deo receſsit, incurrit in hoc, quod feratur ſecundum impetum ſenſualitatis: & vnicuique etiam particulariter hoc contingit, quanto magis à ratione receſſerit, vt ſic quodammodo beſtiis aſsimiletur, quæ ſenſualitatis impetu feruntur, ſecundum illud Pſal. 48. Homo cum in honore eſſet, non intellexit, comparatus eſt iumentis inſipientibus, & ſimilis factus eſt illis. Sic igitur ipſa ſenſualitatis inclinatio, quæ fomes dicitur, in aliis quidem animalibus ſimpliciter habet rationem legis: illo tamen modo, quo in talibus lex dici poteſt ſecundum directam inclinanationem legis. In hominibus autem ſecundum hoc non habet rationem legis: ſed magis eſt deuiatio à lege rationis. Sed in quantum per diuinam iuſtitiam homo deſtituitur originali iuſtitia, & vigore rationis, ipſe impetus ſenſualitatis, qui eum ducit, habet rationem legis in quantum eſt pœnalis, & ex lege diuina conſequens hominem deſtitutum propria dignitate.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de fomite ſecundum ſe conſiderato, provt inclinat ad malum. Sic enim non habet rationem legis, vt * dictum eſt, ſed ſecundum quod ſequitur ex diuinæ legis iuſtitia: tamquam ſi diceretur lex eſſe, quod aliquis nobilis propter ſuam culpam ad ſeruilia opera induci permitteretur. *in corp. art.*

Ad ſecundum dicendum, quod obiectio illa procedit de eo, quod eſt lex quaſi regula, & menſura: ſic enim deuiantes à lege, tranſgreſſores conſtituuntur. Sic autem fomes non eſt lex, ſed per quamdam participationem, vt ſupra * dictum eſt. *in corp. art. & q. 90. a. 1.*

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de fomite quantum ad inclinationem propriam, non autem quantum ad ſuam originem. Et tamen ſi conſideretur inclinatio ſenſualitatis, provt eſt in aliis animalibus, ſic ordinatur ad bonum commune, id eſt, ad conſeruationem naturæ in ſpecie, vel indiuiduo. Et hoc eſt etiam in homine, provt ſenſualitas ſubditur rationi. Sed fomes dicitur, ſecundum quod exit rationis ordinem.

Digitized by Google

QVAESTIO XCII.

De effectibus legis, in duos articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de effectibus legis. ET CIRCA hoc quæruntur duo.

¶ Primo, vtrum effectus legis ſit homines facere bonos?

¶ Secundo, vtrum effectus legis ſint imperare, vetare, permittere, & punire, ſicut legiſperitus dicit?

490 Art. 1. *Vtrum effectus legis ſit facere homines bonos?*

infr. c. 1. ad 4. & 3 con. c. 116 parag. 2. & 3. & 4 & Ro. 10 2. fin. AD primum ſic proceditur. Videtur, quod legis effectus non ſit facere homines bonos. Homines enim ſunt boni per virtutem: virtus enim eſt, quæ bonum facit habentem, vt dicitur in 2. * Ethicorum. Sed virtus eſt homini à ſolo Deo: ipſe enim eam facit in nobis ſine nobis, vt † ſupra dictum eſt in diffinitione virtutis. Ergo legis non eſt homines facere bonos.

** ca. 6. in prin. to. 5 fin.*
† q. 55. ar. 4.

¶ 2. Præterea, Lex non prodeſt homini niſi legi obediat. Sed hoc ipſum quod homo obedit legi, eſt ex bonitate. Ergo bonitas præexigitur in homine ad legem. Non igitur lex facit bonos homines.

q. 90. a. 2.

¶ 3. Præterea, Lex ordinatur ad bonum commune, vt * ſupra dictum eſt. Sed quidam bene ſe habent in his, quæ ad commune pertinent, qui tamen in propriis non bene ſe habent. Non ergo ad legem pertinet, quod faciat homines bonos.

lib. 1. c. 9. & c. 13. et li. 2. c. 8. tom. 5.

¶ 4. Præterea, Quædam leges ſunt tyrannicæ, vt * Philoſophus dicit in ſua Politica. Sed tyrannus non intendit ad bonitatem ſubditorum, ſed ſolum ad propriam vtilitatem Non ergo legis eſt facere homines bonos.

li. 1. c. 14. cir. prin.

SED contra eſt, quod * Philoſophus dicit in 1. Ethicor. quod voluntas cuiuſlibet legiſlatoris hæc eſt, vt faciat homines bonos.

q. 90. art. 1. & 4.
cap. vlt. tom. 5.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut * ſupra dictum eſt, Lex nihil aliud eſt quam dictamen rationis in præſidente, à quo ſubditi gubernantur: cuiuſlibet autem ſubditi virtus eſt, vt bene ſubdatur ei, à quo gubernatur, ſicut virtus iraſcibilis, & concupiſcibilis in hoc conſiſtit, quod ſint bene obedientes rationi: & per hunc modum virtus cuiuſlibet ſubiecti eſt, vt bene ſubiiciatur principanti, vt * Philoſop. dicit in 1. Politicæ Ad hoc autem ordinatur vnaquæque lex, vt obediatur ei à ſubditis. Vnde manifeſtum eſt, quod hoc ſit proprium legis, inducere ſubiectos ad propriã ipſorum virtutem. Cum igitur virtus ſit quæ facit bonum

num habentem, ſequitur quod proprius effectus legis ſit bonos facere eos, quibus datur vel ſimpliciter vel ſecundum quid. Si enim intentio ferentis legem tendat in verum bonum, quod eſt bonum commune ſecundum iuſtitiam diuinam regulatum: ſequitur quod per legem homines fiant boni ſimpliciter. Si vero intentio legiſlatoris feratur ad id quod non eſt bonum ſimpliciter, ſed vtile, vel delectabile ſibi, vel repugnans iuſtitiæ diuinæ: tunc lex non bonos facit homines ſimpliciter, ſed ſecundum quid, ſcilicet in ordine ad tale regimen. Sic autem bonum inuenitur etiam in per ſe malis, ſicut aliquis dicitur bonus latro, quia operatur accommode ad finem.

Ad primum ergo dicendum, quod duplex eſt virtus; vt ex * ſupradictis patet, ſcilicet acquiſita, & infuſa. Ad vtramque autem aliquid operatur operum aſſuetudo, ſed diuerſimode. Nam virtutem quidem acquiſitam cauſat: ad virtutem autem infuſam diſponit, & eam iam habitam conſeruat & promouet. Et quia lex ad hoc datur, vt dirigat actus humanos, in quantum actus humani operantur ad virtutem, in tantum lex facit homines bonos. Vnde & * Philoſ. dicit in 2. Politic. quod legiſlatores aſſuefacientes faciunt bonos. *q. 61. & 62.* *lib. 2. c. 6. parũ ante fin.*

Ad ſecundum dicendum, quod non ſemper aliquis obedit legi ex bonitate perfecta virtutis: ſed quandoque quidem ex timore pœnæ: quandoque autem ex ſolo dictamine rationis: quod eſt quoddam principium virtutis, vt * ſupra habitum eſt. *q. 63. a. 3. & 2.*

Ad tertium dicendum, quod bonitas cuiuſlibet partis conſideratur in proportione ad ſuum totum. Vnde & Auguſt. dicit in 3. Confeſ. quod turpis eſt omnis pars, quæ ſuo toti non congruit. Cum igitur quilibet homo ſit pars ciuitatis, impoſsibile eſt quod aliquis homo ſit bonus, niſi ſit bene proportionatus bono communi: nec totum poteſt bene exiſtere, niſi ex partibus ſibi proportionatis. Vnde impoſsibile eſt, quod bonum commune ciuitatis bene ſe habeat, niſi ciues ſint virtuoſi, ad minus illi, quibus conuenit principari. Sufficit autem quantum ad bonum communitatis, quod alij in tantum ſint virtuoſi, quod principum mandatis obediant. Et ideo * Philoſophus dicit in 3. Polit. quod eadem eſt virtus principis, & boni viri: non autem eadem eſt virtus cuiuſcumque ciuis & boni viri. *3. conf. c. 8 paulo à prin. to. 1.* *l. 3. poli. c. 3. to. 5.*

Ad quartum dicendum, quod lex tyrannica, cum non ſit ſecundum rationem, non eſt ſimpliciter lex: ſed magis eſt quædam peruerſitas legis. Et tamen

in quantum habet aliquid de ratione legis, intendit ad hoc, quod ciues ſint boni: non enim habet de ratione legis, niſi ſecundum hoc, quod eſt dictamen alicuius præſidentis in ſubditis, & ad hoc tendit, vt ſubditi legi ſint bene obedientes, quod eſt eos eſſe bonos, non ſimpliciter, ſed in ordine ad tale regimen.

491 Art. 2. *Vtrum legis actus conuenienter aſsignentur?*

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod legis actus non ſint conuenienter aſsignati in hoc quod dicitur, quod legis actus eſt imperare, vetare, permittere, & punire. Lex enim omnis præceptum commune eſt, vt * legiſconſultus dicit. Sed idem eſt imperare quod præcipere. Ergo alia tria ſuperfluunt.

in digeſto vet. l. 1 tit. 3. in princ.

¶ 2. Præterea, Effectus legis eſt, vt inducat ſubditos ad bonum, ſicut * ſupra dictum eſt. Sed conſilium eſt de meliori bono, quam præceptum. Ergo magis pertinet ad legem conſulere, quam præcipere.

** ar. præc.*

¶ 3. Præterea, Sicut homo aliquis incitatur ad bonum per pœnas, ita etiam & per præmia. Ergo ſicut punire ponitur effectus legis, ita etiam & præmiare.

¶ 4. Præterea, Intentio legiſlatoris eſt, vt homines faciat bonos, ſicut * ſupra dictum eſt. Sed ille qui ſolo metu pœnarum obedit legi, non eſt bonus. Nam timore ſeruili, qui eſt timor pœnarum, etſi bonum aliquis faciat, non tamen aliquid benefacit vt * Aug. dicit. Non ergo videtur eſſe proprium legis, quod puniat.

art. præc.

enchir. c. 121. to. 3.

SED contra eſt, quod * Iſidorus dicit in 5. Etymol. Omnis lex aut permittit aliquid, vt vir fortis præmium petat: aut vetat, vt ſacrarum virginum nuptias nulli liceat petere: aut punit, vt qui cædem fecerit, capite plectatur.

** l. 5. etym. l. c 19 in pr.*

RESPONDEO dicendum, quod ſicut enuntiatio eſt rationis dictamen per modum enuntiandi, ita etiam lex per modum præcipiendi. Rationis autem proprium eſt, vt ex aliquo ad aliquid inducat. Vnde ſicut in demonſtratiuis ſcientiis ratio inducit, vt aſſentiatur concluſioni per quędam principia: ita etiam inducit, vt aſſentiatur legis præcepto per aliquid. Præcepta autem legis ſunt de actibus humanis, in quibus lex dirigit, vt * ſupra dictum eſt. Sunt autem tres differentiæ humanorum actuum. Nam (ſicut † ſupra dictum eſt) quidam actus ſunt boni ex genere, qui ſunt actus virtutum: & reſpectu horum ponitur legis actus præcipere vel imperare. Præcipit enim lex omnes actus virtutum, vt dicitur in 5. * Eth. Quidam vero ſunt actus mali ex genere, ſicut actus vitioſi: &

q. 90. a. 1. et 91. a. 4.

† 1. 2. q. 18. a. 5. et 8.

** l. 5. c. 1. à med. & 6. i. to. 5.*

relge

reſpectu horum lex habet prohibere. Quidam vero ex genere ſuo ſunt actus indifferentes: & reſpectu horum lex habet permittere. Et poſſunt etiam indifferentes dici omnes illi actus, qui ſunt vel parum boni, vel parum mali. Id autem, per quod inducit lex ad hoc, quod ſibi obediatur, eſt timor pœnæ: & quantum ad hoc, ponitur legis effectus punire.

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut ceſſare à malo habet quandam rationem boni, ita etiam prohibitio habet quandam rationem præcepti. Et ſecundum hoc large accipiendo præceptum vniuerſaliter, lex præceptum dicitur.

Ad ſecundum dicendum, quod conſulere non eſt proprius actus legis: ſed poteſt pertinere etiam ad perſonam priuatam, cuius non eſt condere legem. Vnde etiam Apoſt. 1. ad Cor. 7. cum conſilium quoddam daret, dixit, Ego dico, non Dominus. Et ideo non ponitur inter effectus legis.

Ad tertium dicendum, quod etiam præmiare poteſt ad quemlibet pertinere, ſed punire non pertinet niſi ad miniſtrum legis, cuius auctoritate pœna infertur: & ideo præmiare non ponitur actus legis, ſed ſolum punire.

Ad quartum dicendum, quod per hoc quod aliquis incipit aſſuefieri ad vitandum mala, & ad implendum bona propter metum pœnæ, perducitur quandoque ad hoc, quod delectabiliter & ex propria voluntate hoc faciat. Et ſecundundum hoc lex etiam puniendo perducit ad hoc, quod homines ſint boni.

QVAESTIO XCIII.

De lege æterna, in ſex articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de ſingulis.
¶ Et primo, de lege æterna. Secundo, de lege naturali. Tertio, de lege humana. Quarto, de lege veteri. Quinto, de lege noua, quæ eſt lex Euangelij.
¶ De ſexta autem lege, quæ eſt lex fomitis, ſufficiat quod dictum eſt, cum de peccato originali ageretur.

CIRCA primum quæruntur ſex.
¶ Primo, quid ſit lex æterna.
¶ Secundo, vtrum ſit omnibus nota?
¶ Tertio, vtrum omnis lex ab ea deriuetur?
¶ Quarto, vtrum neceſſaria ſubiiciantur legi æternæ?
¶ Quinto, vtrum contingentia naturalia ſubiiciantur legi æternæ?
¶ Sexto, vtrum omnes res humanæ ei ſubiiciantur?

Digitized by Google

492 Art. I. *Vtrum lex æterna ſit ſumma ratio in Deo exiſtens?*

Sup. q. 91. a. 1 et infra præſenti q. 2. 3. & 4. &c. & c. 5. ad 3. & 4. ad 3. q. 1. a. 1. & 3. cont. c. 115.

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod lex æterna non ſit ſumma ratio in Deo exiſtens. Lex enim æterna eſt vna tantum. Sed rationes rerum in mente diuina ſunt plures. Dicit enim Aug. in lib. 83. q. quod Deus ſingula fecit propriis rationibus. Ergo lex æterna non videtur eſſe idem, quod ratio in mente diuina exiſtens.

* qu. 49. poſt med. tom 4.

¶ 2. Præterea, De ratione legis eſt, quod verbo promulgetur, vt† ſupra dictum eſt. Sed verbum in diuinis dicitur perſonaliter (vt in primo * habitum eſt) ratio autem dicitur eſſentialiter. Non igitur idem eſt lex æterna, quod ratio diuina.

† q. 90. art. 4. * p p. qõ. 34. a. 1. † c. 30. in fi. & 31. in pr. to. 1.

¶ 3. Præterea, † Aug. dicit in lib. de vera religione: Apparet ſupra mentem noſtram legem eſſe, quæ veritas dicitur. Lex autem ſupra mentem noſtram exiſtens eſt lex æterna. Ergo veritas eſt lex æterna. Sed non eſt eadem ratio veritatis & rationis. Ergo lex æterna non eſt idem quod ratio ſumma.

* l. 1. c. 6. circ. med. tom. 1.

SED contra eſt, quod Auguſt. * dicit in 1. de lib. arb. quod lex æterna eſt ſumma ratio, cui ſemper obtemperandum eſt.

q. 90. per totam. p. p. q. 14. art. 8. * p. p. qu. 103. a. 5.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut in quolibet artifice præexiſtit ratio eorum, quæ conſtituuntur per artem: ita etiam in quolibet gubernante oportet, quod præexiſtat ratio ordinis eorum, quæ agenda ſunt per eos, qui gubernationi ſubduntur. Et ſicut ratio rerum fiendarum per artem vocatur ars vel exemplar rerum artificiatarum, ita etiam ratio gubernantis actus ſubditorum rationem legis obtinet, ſeruatis aliis, quæ * ſupra eſſe diximus de legis ratione. Deus autem per ſuam ſapientiam conditor eſt vniuerſarum rerum, ad quas comparatur, ſicut artifex ad artificiata, vt in primo* habitum eſt. Eſt etiam gubernator omnium actuum & motionum, quæ inueniuntur in ſingulis creaturis, vt etiam in primo * habitum eſt. Vnde ſicut ratio diuinæ ſapientiæ, in quantum per eam cuncta ſunt creata, rationem habet artis, vel exemplaris, vel ideæ: ita ratio diuinæ ſapientiæ mouentis omnia ad debitum finem, obtinet rationem legis. Et ſecundum hoc lex æterna nihil aliud eſt, quam ratio diuinæ ſapientiæ, ſecundum quod eſt directiua omnium actuum & motionum.

Ad primum ergo dicendum, quod Auguſt. loquitur ibi de rationibus idealibus, quæ reſpiciunt proprias naturas ſingularum rerum: Et ideo in eis inuenitur quædam diſtinctio & pluralitas ſecundum diuerſos reſpectus.

ſpectus ad res, vt in primo* habitum eſt. Sed lex dicitur directiua actuum in ordine ad bonum commune, vt ſupra dictum eſt †. Ea autem quæ ſunt in ſeipſis diuerſa, conſiderantur vt vnum, ſecundum quod ordinantur ad aliquod commune, & ideo lex æterna eſt vna, quæ eſt ratio huius ordinis. p.p.q.15. a.1.& 3. † qu.90. art.2.

Ad ſecundum dicendum, quod circa verbum quodcumque duo poſſunt conſiderari, ſcilicet ipſum verbum, & ea quæ verbo exprimuntur. Verbum enim vocale eſt quiddam ab ore hominis prolatum: ſed hoc verbo exprimuntur, quæ verbis humanis ſignificantur. Et eadem ratio eſt de verbo hominis mentali, quod nihil eſt aliud, quam quiddam mente conceptũ, quo homo exprimit mentaliter ea, de quibus cogitat. Sic igitur in diuinis ipſum verbum, quod eſt conceptio paterni intellectus, perſonaliter dicitur: ſed omnia quęcumque ſunt in ſcientia patris, ſiue eſſentialia, ſiue perſonalia, ſiue etiam Dei opera, exprimuntur hoc verbo, vt patet per* Auguſt. in 15. de Trin. & inter cætera, quæ hoc verbo exprimuntur, etiam ipſa lex æterna verbo ipſo exprimitur. Nec tamen propter hoc ſequitur, quod lex æterna perſonaliter in diuinis dicatur: appropriatur tamen filio propter conuenientiam, quam habet ratio ad verbum. lib. 15. ca. 14. to. 3.

Ad tertium dicendum, quod ratio intellectus diuini aliter ſe habet ad res, quam ratio humani intellectus. Intellectus enim humanus eſt menſuratus à rebus, vt ſcilicet conceptus hominis non ſit verus propter ſeipſum, ſed dicitur verus ex hoc, quod conſonat rebus. Ex hoc enim quod res eſt vel non eſt, opinio vera vel falſa eſt. Intellectus vero diuinus eſt menſura rerum: quia vnaquæque res in tantum habet de veritate, in quantum imitatur intellectum diuinum, vt in primo,* dictum eſt. Et ideo intellectus diuinus eſt verus ſecundum ſe. Vnde ratio eius eſt ipſa veritas. p.p.q.16. ar. 1.

Art. 2. Vtrum lex æterna ſit omnibus nota? 493

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod lex æterna non ſit omnibus nota. Quia, vt dicit Apoſtolus 1. ad Corinth. 2. Quæ ſunt Dei, nemo nouit niſi ſpiritus Dei. Sed lex æterna eſt quædam ratio in mente diuina exiſtens. Ergo omnibus eſt ignota, niſi ſoli Deo. Sup.q.19. a.4.ad 3. & art.5. & 6.

¶ 2. Præterea, Sicut* Auguſt. dicit in lib. de lib. arbit. Lex æterna eſt, qua iuſtum eſt, vt omnia ſint ordinatiſsima. Sed non omnes cognoſcunt qualiter omnia ſiũt ordinatiſsima. Ergo non omnes cognoſcunt legem æternam. *li.1.c.6. circ.med. tom.1.

¶ 3. Præt

c.31. non longe à fin. to.1.

**l.1. eth. c.3. à me.*

† l.1.c.6. nō procul à fi. to.1.

¶ 3. Præterea, * Aug. dicit in lib. de vera rel. quod lex æterna eſt, de qua homines iudicare non poſſunt. Sed ſicut in Eth. † dicitur, vnuſquiſque bene iudicat quæ cognoſcit. Ergo lex æterna non eſt nobis nota.

SED contra eſt, quod * Auguſt. dicit in lib. de lib. arb. quod æternæ legis notio nobis impreſſa eſt.

RESPONDEO dicendum, quod dupliciter aliquid cognoſci poteſt. Vno modo in ſeipſo, alio modo in ſuo effectu, in quo aliqua ſimilitudo eius inuenitur ſicut aliquis non videns ſolem in ſua ſubſtantia, cognoſcit ipſum in ſua irradiatione. Sic igitur dicendum eſt, quod legem æternam nullus poteſt cognoſcere, ſecundum quod in ſeipſa eſt, niſi ſolus Deus, & beati, qui Deum per eſſentiam vident. Sed omnis creatura rationalis ipſam cognoſcit ſecundum aliquam eius irradiationem vel maiorem, vel minorem. Omnis enim cognitio veritatis eſt quædam irradiatio, & participatio legis æternæ, quæ eſt veritas incommutabilis, vt * Auguſt. dicit in lib. de vera religione. Veritatem autem omnes aliqualiter cognoſcunt, ad minus quantum ad principia communia legis naturalis. In aliis vero quidam plus, & quidam minus participant de cognitione veritatis: & ſecundum hoc etiam plus vel minus cognoſcunt legem æternam.

c.18. circ. princ. & c.31. to.1.

Ad primum ergo dicendum, quod ea quæ ſunt Dei, in ſeipſis quidem cognoſci à nobis non poſſunt: ſed tamen in effectibus ſuis nobis manifeſtantur, ſecundum illud Rom. 1. Inuiſibilia Dei per ea, quæ facta ſunt, intellecta conſpiciuntur.

Ad ſecundum dicendum, quod legem æternam etſi vnuſquiſque cognoſcat pro ſua capacitate ſecundum modum prædictum, nullus tamen eam comprehendere poteſt. Non enim totaliter manifeſtari poteſt per ſuos effectus. Et ideo non oportet, quod quicumque cognoſcit legem æternam ſecundum modum prædictum, cognoſcat totum ordinem rerum, quo omnia ſunt ordinatiſsima.

Ad tertium dicendum, quod iudicare de aliquo poteſt intelligi dupliciter. Vno modo, ſicut vis cognitiua diiudicat de proprio obiecto, ſecundum illud Iob. 12. Nonne auris verba diiudicat, & fauces comedentis ſaporem? & ſecundum iſtum modum iudicij Philoſoph. * dicit, quod vnuſquiſque bene diiudicat quæ cognoſcit, iudicando ſcilicet, an ſit verum quod proponitur. Alio modo ſecundum quod ſuperior iudicat de inferiori quodam practico iudicio, an ſcilicet ita debeat eſſe vel non ita, & ſic nullus poteſt iudicare de lege æterna.

li.x. eth. c. 3. à med.

Art.

Digitized by Google

 494

Art. 3. *Vtrum omnis lex à lege æterna deriuetur?*

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod non omnis lex à lege æterna deriuetur. Eſt enim quædam lex fomitis, vt* ſupra dictum eſt. Ipſa autem non deriuatur à lege diuina, quæ eſt lex æterna: ad ipſam enim pertinet prudentia carnis, de qua Apoſtolus dicit ad Rom. 8. quod legi Dei non poteſt eſſe ſubiecta. Ergo non omnis lex procedit à lege æterna. *q. 91. a. 6.*

¶ 2. Præterea, A lege æterna nihil iniquum procedere poteſt: quia ſicut * dictum eſt, lex æterna eſt ſecundum quam iuſtum eſt, vt omnia ſint ordinatiſsima. Sed quædam leges ſunt iniquæ, ſecundum illud Iſa. 10. Væ qui condunt leges iniquas.] Ergo non omnis lex procedit à lege æterna. *art. praec. arg. 2.*

¶ 3. Præterea, * Aug. dicit in 1. de lib. arb. quod lex quæ populo regendo ſcribitur, recte multa permittit, quæ per diuinam prouidentiam vindicantur. Sed ratio diuinæ prouidentiæ eſt lex æterna, vt * dictum eſt. Ergo nec etiam omnis lex recta procedit à lege æterna. *c. 5. circa fin. tom. 1.* *art. 1. huius quaeſt.*

SED contra eſt, quod Prouerb. 8. diuina Sapientia dicit, Per me reges regnant, & legum conditores iuſta decernunt. Ratio autem diuinæ ſapientiæ eſt lex æterna, vt ſupra* dictum eſt. Ergo omnes leges à lege æterna procedunt. *ar. 1. huius quaeſt.*

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra * dictum eſt, lex importat rationem quandam directiuam actuum ad finem. In omnibus autem mouentibus ordinatis, oportet quod virtus ſecundi mouentis deriuetur à virtute mouentis primi, quia mouens ſecundum non mouet, niſi in quantum mouetur à primo. Vnde in omnibus gubernantibus idem videmus, quod ratio gubernationis à primo gubernante ad ſecundos deriuatur: ſicut ratio eorum, quæ ſunt agenda in ciuitate, deriuatur à rege per præceptum in inferiores adminiſtatores. Et in artificialibus etiam ratio artificialium actuum deriuatur ab architectore ad inferiores artifices, qui manu operantur. Cum ergo lex æterna ſit ratio gubernationis in ſupremo gubernante, neceſſe eſt, quod omnes rationes gubernationis, quę ſunt in inferioribus gubernantibus, à lege æterna deriuentur. Huiuſmodi autem rationes inferiorum gubernantium ſunt quæcumque aliæ leges præter æternam: vnde omnes leges, in quantum participant de ratione recta, in tantum deriuantur à lege æterna. Et propter hoc Auguſt. * dicit in 1. de lib. arb. quod in temporali lege nihil eſt iuſtum ac legitimum, quod non ex lege æterna homines ſibi deriuauerunt. *q. 90. a. 1. 2. & 3.* *c. 5. & 6. tom. 1.*

Ad

ſecundum ſe non eſt regula rerum : ſed principia ei naturaliter indita ſunt regulæ quædam generales & menſuræ omnium eorum , quæ ſunt per hominem agenda , quorum ratio naturalis eſt regula & menſura , licet non ſit menſura eorum , quæ ſunt à natura.

Ad tertium dicendum , quod ratio practica eſt circa operabilia , quæ ſunt ſingularia & contingentia : non autem circa neceſſaria, ſicut ratio ſpeculatiua : & ideo leges humanæ non poſſunt illam infallibilitatem habere, quam habent concluſiones demonſtratiuæ ſcientiarum. Nec oportet quod omnis menſura ſit omnino infallibilis & certa , ſed ſecundum quod eſt poſſibile in genere ſuo.

487 Art. 4. *Vtrum fuerit neceſſarium eſſe aliquam legem diuinam?*

1.q.1 a. 2.& 3.q. 60.ar.5. ad 3.et 3. d.37.a.1. & Ro.8. co.3.fi.

AD quartum ſic proceditur. Videtur , quod non fuerit neceſſarium eſſe aliquam legem diuinam. Quia, vt * dictum eſt, lex naturalis eſt quædam participatio legis æternæ in nobis. Sed lex æterna eſt lex diuina, vt † dictum eſt. Ergo non oportet quod præter legem naturalem & leges humanas ab ea deriuatas ſit aliqua alia lex diuina.

* art. 2. † art. 1. q.14.a.1. art. præc.

¶ 2. Præterea , Eccleſ. 15. dicitur , quod Deus dimiſit hominem in manu conſilij ſui. Conſilium autem eſt actus rationis , vt * ſupra habitum eſt. Ergo homo dimiſſus eſt gubernationi ſuæ rationis. Sed dictamen rationis humanæ eſt lex humana , vt * dictum eſt. Ergo non oportet quod homo aliqua lege diuina gubernetur.

¶ 3. Præterea , Natura humana eſt ſufficientior irrationalibus creaturis. Sed irrationales creaturæ non habent aliquam legem diuinam præter inclinationem naturalem eis inditam. Ergo multo minus creatura rationalis debet habere aliquam legem diuinam præter naturalem legem.

SED contra eſt , quod Dauid expetit legem à Deo ſibi poni, dicens 118. Pſalm. Legem pone mihi , Domine, in via iuſtificationum tuarum.

RESPONDEO dicendum quod præter legem naturalem , & legem humanam neceſſarium fuit ad directionem humanæ vitæ habere legem diuinam. Et hoc propter quatuor rationes. Primo quidem , quia per legem dirigitur homo ad actus proprios in ordine ad vltimum finem , & ſi quidem homo ordinaretur tantum ad finem , qui non excederet proportionem naturalis facultatis hominis : non oporteret quod homo haberet aliquid directiuum ex parte ra-

tionis

Digitized by Google

tionis ſupra legem naturalem, & legem humanitus poſitam, quæ ab ea deriuatur. Sed quia homo ordinatur ad finem beatitudinis æternæ, quæ excedit proportionem naturalis facultatis humanæ (vt * ſupra habitum eſt) ideo neceſſarium fuit, vt ſupra legem naturalem & humanam dirigeretur etiam ad ſuum finem lege diuinitus data. Secundo, quia propter incertitudinem humani iudicij, præcipue de rebus contingentibus, & particularibus, contingit de actibus humanis diuerſorum eſſe diuerſa iudicia, ex quibus etiam diuerſæ, & contrariæ leges procedunt. Vt ergo homo abſque omni dubitatione ſcire poſsit quid ei ſit agendum, & quid vitandum: neceſſarium fuit, vt in actibus propriis dirigeretur per legem diuinitus datam, de qua conſtat, quod non poteſt errare. Tertio, quia de his poteſt homo legem facere, de quibus poteſt iudicare. Iudicium autem hominis eſſe non poteſt de interioribus motibus, qui latent, ſed ſolum de exterioribus actibus, qui apparent: & tamen ad perfectionem virtutis requiritur, quod in vtriſque actibus homo rectus exiſtat. Et ideo lex humana non potuit cohibere, & ordinare ſufficienter interiores actus: ſed neceſſarium fuit, quod ad hoc ſuperueniret lex diuina. Quarto, quia ſicut * Auguſtinus dicit in 1. de liber. arbitrio, Lex humana non poteſt omnia, quæ male fiunt, punire, vel prohibere, quia dum auferre vellet omnia mala, ſequeretur quod etiam multa bona tollerentur, & impediretur vtilitas boni communis, quod eſt neceſſarium ad conuerſationem humanam. Vt ergo nullum malum improhibitum, & impunitum remaneat, neceſſarium fuit ſuperuenire legem diuinam, per quam omnia peccata prohibentur. Et iſtæ quatuor cauſæ tanguntur in Pſal. 18. vbi dicitur, Lex Domini immaculata, id eſt, nullam peccati turpitudinem permittens. Conuertens animas, quia non ſolum exteriores actus, ſed etiam interiores dirigit. Teſtimonium Domini fidele, propter certitudinem veritatis, & rectitudinis. Sapientiam præſtans paruulis, in quantum ordinat hominem ad ſupernaturalem finem, & diuinum.

q. 5. a. 5.

lib. 1. c. 6. circa fin. præcipue tom. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod per naturalem legem participatur lex æterna ſecundum proportionem capacitatis humanæ naturæ: ſed oportet vt altiori modo dirigatur homo in vltimum finem ſupernaturalem, & ideo ſuperadditur lex diuinitus data, per quam lex æterna participatur altiori modo.

Ad ſecundum dicendum, quod conſilium eſt inquiſitio

quiſitio quædam: vnde oportet, quod procedat ex aliquibus principiis. Nec ſufficit, quod procedat ex principiis naturaliter inditis, quæ ſunt precepta legis naturæ, propter prædicta. Sed oportet, quod ſuperaddantur quædam alia principia, ſcilicet præcepta legis diuinæ,

Ad tertium dicendum, quod creaturæ irrationales non ordinantur ad altiorem finem, quam ſit finis, qui eſt proportionatus naturali virtuti ipſarum: & ideo non eſt ſimilis ratio.

438 Art. 5. *Vtrum lex diuina ſit vna tantum?*

inf q. 107 art. 1. et Gal. 3. le. 2. c. 1. fin. AD quintum ſic proceditur. Videtur quod lex diuina ſit vna tantum. Vnius enim regis in vno regno eſt vna lex. Sed totum humanum genus comparatur ad Deum, ſicut ad vnum regem, ſecundum illud Pſal. 46. Rex omnis terræ Deus eſt. Ergo eſt vna tantum lex diuina.

¶ 2. Præterea, Lex omnis ordinatur ad finem, quem legiſlator intendit in eis, quibus legem fert. Sed vnum, & idem eſt, quod Deus intendit in omnibus hominibus, ſecundum illud 1. ad Tim. 2. Vult omnes homines ſaluos fieri, & ad agnitionem veritatis venire, Ergo vna tantum eſt lex diuina.

¶ 3. Præterea, Lex diuina propinquior eſſe videtur legi æternæ, quæ eſt vna, quam lex naturalis, quanto altior eſt reuelatio gratiæ, quam cognitio naturæ Sed lex naturalis eſt vna omnium hominum. Ergo multo magis lex diuina.

SED contra eſt, quod Apoſtolus dicit ad Hebr. 7. Tranſlato ſacerdotio, neceſſe eſt vt legis tranſlatio fiat. Sed ſacerdotium eſt duplex, vt ibidem dicitur, ſcilicet ſacerdotium leuiticum, & ſacerdotium Chriſti. Ergo etiam duplex eſt lex diuina, ſcilicet lex veteris, & lex noua.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut in * primo dictum eſt, diſtinctio eſt cauſa numeri. Dupliciter autem inueniuntur aliqua diſtingui. Vno modo ſicut ea, quæ ſunt omnino ſpecie diuerſa, vt equus, & bos. Alio modo, ſicut perfectum, & imperfectum in eadem ſpecie, ſicut puer, & vir: & hoc modo lex diuina diſtinguitur in legem veterem, & legem nouam. Vnde Apoſtol. ad Galat. 3. comparat ſtatum veteris legis ſtatui puerili exiſtenti ſub pædagogo: ſtatum autem nouæ legis comparat ſtatui viri perfecti, qui iam non eſt ſub pædagogo. Attenditur autem perfectio, & imperfectio legis ſecundum tria, quæ ad legem pertinent, vt * ſupra dictum eſt. Primo

p. p. q. 3 c. art. 2.

** q. 90. a. 2. 3. et 4.*

mo enim ad legem pertinet, vt ordinetur ab bonum commune ſicut ad finem, vt * ſupra dictum eſt. Quod quidem poteſt eſſe duplex, ſcilicet bonum ſenſibile, & terrenum: & ad tale bonum ordinabat directe lex vetus: vnde ſtatim Exod. 3. in principio legis inuitatur populus ad regnum terrenum Chananæorum. Et iterum bonum intelligibile, & cœleſte: & ad hoc ordinat lex noua: vnde ſtatim Chriſtus ad regnum cœlorum in ſuæ prædicationis principio inuitauit, dicens: Pœnitentiam agite, appropinquauit enim regnum cœlorum, Matth. 4. Et ideo Auguſtinus * dicit in 4. contra Fauſtum, quod temporalium rerum promiſsiones in teſtamento veteri continentur: & ideo vetus appellatur: ſed æternæ vitæ promiſsio ad nouum pertinet teſtamentum. Secundo ad legem pertinet dirigere humanos actus ſecundum ordinem iuſtitiæ: in quo etiam ſuperabundat lex noua legi veteri, interiores actus animi ordinando, ſecundum illud Matth. 5. Niſi abundauerit iuſtitia veſtra pluſquam Scribarum, & Phariſæorum, non intrabitis in regnum cœlorum: & ideo dicitur, quod lex vetus cohibet manum; lex noua animum. Tertio ad legem pertinet inducere homines ad obſeruantias mandatorum, & hoc quidem lex vetus faciebat timore pœnarum: lex autem noua facit hoc per amorem, qui in cordibus noſtris infunditur per gratiam Chriſti, quæ in lege noua confertur, ſed in lege veteri figurabatur. Et ideo dicit * Auguſtinus contra Adamantium Manichæi diſcipulum, quod breuis differentia eſt legis, & Euangelij: timor, & amor.

q. 90. a. 2

lib. 4. c. 2. in prin. to. 6.

ca. 17. inter prin. & med. to. 6.

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut paterfamilias in domo alia mandata proponit pueris, & adultis: ita etiam vnus rex Deus in vno ſuo regno aliam legem dedit hominibus adhuc imperfectis exiſtentibus, & aliam perfectiorem iam manuductis per priorem legem ad maiorem capacitatem diuinorum.

Ad ſecundum dicendum, quod ſalus hominum non poterat eſſe niſi per Chriſtum, ſecundum illud Act, 4. Non eſt aliud nomen datum hominibus. in quo oporteat non ſaluos fieri: & ideo lex perfecte omnes ad ſalutem inducens dari non potuit, niſi poſt Chriſti aduentum: antea vero dari oportuit populo, ex quo Chriſtus erat naſciturus, legem præparatoriam ad Chriſti ſuſceptionem, in qua quædam rudimenta ſalutaris iuſtitiæ continentur.

Ad tertium dicendum, quod lex naturalis dirigit hominem ſecundum quædam præcepta communia, in quibus conueniunt tam perfecti, quam imperfecti: &

Digitized by Google

cundum rationem operetur: quæ quidem lex fuit tam valida in primo ſtatu, vt nihil vel præter rationem, vel contra rationem poſſet ſubrepere homini. Sed dum homo à Deo receſsit, incurrit in hoc, quod feratur ſecundum impetum ſenſualitatis: & vnicuique etiam particulariter hoc contingit, quanto magis à ratione receſſerit, vt ſic quodammodo beſtiis aſsimiletur, quæ ſenſualitatis impetu feruntur, ſecundum illud Pſal. 48. Homo cum in honore eſſet, non intellexit, comparatus eſt iumentis inſipientibus, & ſimilis factus eſt illis. Sic igitur ipſa ſenſualitatis inclinatio, quæ fomes dicitur, in aliis quidem animalibus ſimpliciter habet rationem legis: illo tamen modo, quo in talibus lex dici poteſt ſecundum directam inclinanationem legis. In hominibus autem ſecundum hoc non habet rationem legis: ſed magis eſt deuiatio à lege rationis. Sed in quantum per diuinam iuſtitiam homo deſtituitur originali iuſtitia, & vigore rationis, ipſe impetus ſenſualitatis, qui eum ducit, habet rationem legis in quantum eſt pœnalis, & ex lege diuina conſequens hominem deſtitutum propria dignitate.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de fomite ſecundum ſe conſiderato, provt inclinat ad malum. Sic enim non habet rationem legis, vt * dictum eſt, ſed ſecundum quod ſequitur ex diuinæ legis iuſtitia: tamquam ſi diceretur lex eſſe, quod aliquis nobilis propter ſuam culpam ad ſeruilia opera induci permitteretur. *in corp. art.*

Ad ſecundum dicendum, quod obiectio illa procedit de eo, quod eſt lex quaſi regula, & menſura: ſic enim deuiantes à lege, tranſgreſſores conſtituuntur. Sic autem fomes non eſt lex, ſed per quamdam participationem, vt ſupra * dictum eſt. *in corp. art. & q. 90. a. 1.*

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de fomite quantum ad inclinationem propriam, non autem quantum ad ſuam originem. Et tamen ſi conſideretur inclinatio ſenſualitatis, provt eſt in aliis animalibus, ſic ordinatur ad bonum commune, id eſt, ad conſeruationem naturæ in ſpecie, vel indiuiduo. Et hoc eſt etiam in homine, provt ſenſualitas ſubditur rationi. Sed fomes dicitur, ſecundum quod exit rationis ordinem.

Digitized by Google

QVAESTIO XCII.

De effectibus legis, in duos articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de effectibus legis. ET CIRCA hoc quæruntur duo.

¶ Primo, vtrum effectus legis ſit homines facere bonos?

¶ Secundo, vtrum effectus legis ſint imperare, vetare, permittere, & punire, ſicut legiſperitus dicit?

490 Art. 1. *Vtrum effectus legis ſit facere homines bonos?*

infr. a. 1. AD primum ſic proceditur. Videtur, quod legis
ad 4. & 3 effectus non ſit facere homines bonos. Homines
con. c. 116 enim ſunt boni per virtutem: virtus enim eſt, quæ
parag. 1. bonum facit habentem, vt dicitur in 2. * Ethicorum.
& 3. & 4 Sed virtus eſt homini à ſolo Deo: ipſe enim eam facit
& Ro. 10 in nobis ſine nobis, vt † ſupra dictum eſt in diffinitio-
2. fin. ne virtutis. Ergo legis non eſt homines facere bo-
* ca. 6. in nos.

prin. to. 5 ¶ 2. Præterea, Lex non prodeſt homini niſi legi
fin. obediat. Sed hoc ipſum quod homo obedit legi, eſt
† 1. 55. ar. ex bonitate. Ergo bonitas præexigitur in homine ad
4. legem. Non igitur lex facit bonos homines.

¶ 3. Præterea, Lex ordinatur ad bonum commu-
q 90. a. 2. ne, vt * ſupra dictum eſt. Sed quidam bene ſe habent in his, quæ ad commune pertinent, qui tamen in propriis non bene ſe habent. Non ergo ad legem pertinet, quod faciat homines bonos.

lib. 1. c. 9. ¶ 4. Præterea, Quædam leges ſunt tyrannicæ, vt *
& c. 13. et Philoſophus dicit in ſua Politica. Sed tyrannus non
li. 2. c. 8. intendit ad bonitatem ſubditorum, ſed ſolum ad pro-
tom. 5. priam vtilitatem. Non ergo legis eſt facere homines bonos.

li. 1. c. 14. SED contra eſt, quod * Philoſophus dicit in 1.
cir. prin. Ethicor. quod voluntas cuiuſlibet legiſlatoris hæc eſt, vt faciat homines bonos.

q. 90. art. RESPONDEO dicendum, quod ſicut * ſupra
1. & 4. dictum eſt, Lex nihil aliud eſt quam dictamen rationis in præſidente, à quo ſubditi gubernantur: cuiuſlibet autem ſubditi virtus eſt, vt bene ſubdatur ei, à quo gubernatur, ſicut virtus iraſcibilis, & concupiſcibilis in hoc conſiſtit, quod ſint bene obedientes rationi: & per hunc modum virtus cuiuſlibet ſubiecti eſt, vt
cap. vlt. bene ſubiiciatur principanti, vt * Philoſop. dicit in 1.
tom. 5. Politicæ. Ad hoc autem ordinatur vnaquæque lex, vt obediatur ei à ſubditis. Vnde manifeſtum eſt, quod hoc ſit proprium legis, inducere ſubiectos ad propriā ipſorum virtutem. Cum igitur virtus ſit quæ facit bonum

num habentem, ſequitur quod proprius effectus legis ſit bonos facere eos, quibus datur vel ſimpliciter vel ſecundum quid. Si enim intentio ferentis legem tendat in verum bonum, quod eſt bonum commune ſecundum iuſtitiam diuinam regulatum: ſequitur quod per legem homines fiant boni ſimpliciter. Si vero intentio legiſlatoris feratur ad id quod non eſt bonum ſimpliciter, ſed vtile, vel delectabile ſibi, vel repugnans iuſtitiæ diuinæ: tunc lex non bonos facit homines ſimpliciter, ſed ſecundum quid, ſcilicet in ordine ad tale regimen. Sic autem bonum inuenitur etiam in per ſe malis, ſicut aliquis dicitur bonus latro, quia operatur accommode ad finem.

Ad primum ergo dicendum, quod duplex eſt virtus; vt ex * ſupradictis patet, ſcilicet acquiſita, & infuſa. Ad vtramque autem aliquid operatur operum aſſuetudo, ſed diuerſimode. Nam virtutem quidem acquiſitam cauſat: ad virtutem autem infuſam diſponit, & eam iam habitam conſeruat & promouet. Et quia lex ad hoc datur, vt dirigat actus humanos, in quantum actus humani operantur ad virtutem, in tantum lex facit homines bonos. Vnde & * Philoſ. dicit in 2. Politic. quod legiſlatores aſſuefacientes faciunt bonos. *q. 61. & 62.* *lib. 2. c 6. parũ ante fin.*

Ad ſecundum dicendum, quod non ſemper aliquis obedit legi ex bonitate perfecta virtutis: ſed quandoque quidem ex timore pœnæ: quandoque autem ex ſolo dictamine rationis: quod eſt quoddam principium virtutis, vt * ſupra habitum eſt. *q. 63. a. 3. & 2.*

Ad tertium dicendum, quod bonitas cuiuſlibet partis conſideratur in proportione ad ſuum totum. Vnde & Auguſt. dicit in 3. Confeſ. quod turpis eſt omnis pars, quæ ſuo toti non congruit. Cum igitur quilibet homo ſit pars ciuitatis, impoſsibile eſt quod aliquis homo ſit bonus, niſi ſit bene proportionatus bono communi: nec totum poteſt bene exiſtere, niſi ex partibus ſibi proportionatis. Vnde impoſsibile eſt, quod bonum commune ciuitatis bene ſe habeat, niſi ciues ſint virtuoſi, ad minus illi, quibus conuenit principari. Sufficit autem quantum ad bonum communitatis, quod alij in tantum ſint virtuoſi, quod principum mandatis obediant. Et ideo * Philoſophus dicit in 3. Polit. quod eadem eſt virtus principis, & boni viri: non autem eadem eſt virtus cuiuſcumque ciuis & boni viri. *3. conf. c. 8 paulo à prin. to. 1.* *l. 3. poli. c. 3. to. 5.*

Ad quartum dicendum, quod lex tyrannica, cum non ſit ſecundum rationem, non eſt ſimpliciter lex: ſed magis eſt quædam peruerſitas legis. Et tamen

reſpectu horum lex habet prohibere. Quidam vero ex genere ſuo ſunt actus indifferentes: & reſpectu horum lex habet permittere. Et poſſunt etiam indifferentes dici omnes illi actus, qui ſunt vel parum boni, vel parum mali. Id autem, per quod inducit lex ad hoc, quod ſibi obediatur, eſt timor pœnæ: & quantum ad hoc, ponitur legis effectus punire.

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut ceſſare à malo habet quandam rationem boni, ita etiam prohibitio habet quandam rationem præcepti. Et ſecundum hoc large accipiendo præceptum vniuerſaliter, lex præceptum dicitur.

Ad ſecundum dicendum, quod conſulere non eſt proprius actus legis: ſed poteſt pertinere etiam ad perſonam priuatam, cuius non eſt condere legem. Vnde etiam Apoſt. 1. ad Cor. 7. cum conſilium quoddam daret, dixit, Ego dico, non Dominus. Et ideo non ponitur inter effectus legis.

Ad tertium dicendum, quod etiam præmiare poteſt ad quemlibet pertinere, ſed punire non pertinet niſi ad miniſtrum legis, cuius auctoritate pœna infertur: & ideo præmiare non ponitur actus legis, ſed ſolum punire.

Ad quartum dicendum, quod per hoc quod aliquis incipit aſſuefieri ad vitandum mala, & ad implendum bona propter metum pœnæ, perducitur quandoque ad hoc, quod delectabiliter & ex propria voluntate hoc faciat. Et ſecundundum hoc lex etiam puniendo perdutit ad hoc, quod homines ſint boni.

QVAESTIO XCIII.

De lege æterna, in ſex articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de ſingulis. ¶ Et primo, de lege æterna. Secundo, de lege naturali. Tertio, de lege humana. Quarto, de lege veteri. Quinto, de lege noua, quæ eſt lex Euangelij.

¶ De ſexta autem lege, quæ eſt lex fomitis, ſufficiat quod dictum eſt, cum de peccato originali ageretur.

CIRCA primum quæruntur ſex.

¶ Primo, quid ſit lex æterna.

¶ Secundo, vtrum ſit omnibus nota?

¶ Tertio, vtrum omnis lex ab ea deriuetur?

¶ Quarto, vtrum neceſſaria ſubiiciantur legi æternæ?

¶ Quinto, vtrum contingentia naturalia ſubiiciantur legi æternæ?

¶ Sexto, vtrum omnes res humanæ ei ſubiiciantur?

Digitized by Google

492. Art. I. Vtrum lex æterna ſit ſumma ratio in Deo exiſtens?

Sup. q. 91. a. 1 et infra præſenti q. a. 3. & 4. tc. & c. 5. ad 3. & 4. 3. q. 1. a. 1. & 3. cont. c. 115.

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod lex æterna non ſit ſumma ratio in Deo exiſtens. Lex enim æterna eſt vna tantum. Sed rationes rerum in mente diuina ſunt plures. Dicit enim Aug. in lib. 83. q. quod Deus ſingula fecit propriis rationibus. Ergo lex æterna non videtur eſſe idem, quod ratio in mente diuina exiſtens.

¶ 2. Præterea, De ratione legis eſt, quod verbo promulgetur, vt † ſupra dictum eſt. Sed verbum in diuinis dicitur perſonaliter (vt in primo * habitum eſt) ratio autem dicitur eſſentialiter. Non igitur idem eſt lex æterna, quod ratio diuina.

* qu. 49. poſt med. tom 4. † q. 90. art. 4.

¶ 3. Præterea, † Aug. dicit in lib. de vera religione: Apparet ſupra mentem noſtram legem eſſe, quæ veritas dicitur. Lex autem ſupra mentem noſtram exiſtens eſt lex æterna. Ergo veritas eſt lex æterna. Sed non eſt eadem ratio veritatis & rationis. Ergo lex æterna non eſt idem quod ratio ſumma.

* p. p. q. 34. a. 1. † c. 3 c. in fi. & 31.

SED contra eſt, quod Auguſt. * dicit in 1. de lib. arb. quod lex æterna eſt ſumma ratio, cui ſemper obtemperandum eſt.

in pr. to. 1. * l. 1. c. 6. circ. med. tom. 1.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut in quolibet artifice præexiſtit ratio eorum, quæ conſtituuntur per artem: ita etiam in quolibet gubernante oportet, quod præexiſtat ratio ordinis eorum, quæ agenda ſunt per eos, qui gubernationi ſubduntur. Et ſicut ratio rerum fiendarum per artem vocatur ars vel exemplar rerum artificiatarum, ita etiam ratio gubernantis actus ſubditorum rationem legis obtinet, ſeruatis aliis, quæ * ſupra eſſe diximus de legis ratione. Deus autem per ſuam ſapientiam conditor eſt vniuerſarum rerum, ad quas comparatur, ſicut artifex ad artificiata, vt in primo * habitum eſt. Eſt etiam gubernator omnium actuum & motionum, quæ inueniuntur in ſingulis creaturis, vt etiam in primo * habitum eſt. Vnde ſicut ratio diuinæ ſapientiæ, in quantum per eam cuncta ſunt creata, rationem habet artis, vel exemplaris, vel ideæ: ita ratio diuinæ ſapientiæ mouentis omnia ad debitum finem, obtinet rationem legis. Et ſecundum hoc lex æterna nihil aliud eſt, quam ratio diuinæ ſapientiæ, ſecundum quod eſt directiua omnium actuum & motionum.

q. 90. per totam. * p. p. q. 14. art. 8. * p. p. qu. 103. a. 5.

Ad primum ergo dicendum, quod Auguſt. loquitur ibi de rationibus idealibus, quæ reſpiciunt proprias naturas ſingularum rerum: Et ideo in eis inuenitur quædam diſtinctio & pluralitas ſecundum diuerſos re-

ſpectus

ſpectus ad res, vt in primo* habitum eſt. Sed lex dicitur directiua actuum in ordine ad bonum commune, vt ſupra dictum eſt †. Ea autem quæ ſunt in ſeipſis diuerſa, conſiderantur vt vnum, ſecundum quod ordinantur ad aliquod commune, & ideo lex æterna eſt vna, quæ eſt ratio huius ordinis. p.p.q.15. a.1. & 3. † qu.90. art.2.

Ad ſecundum dicendum, quod circa verbum quodcumque duo poſſunt conſiderari, ſcilicet ipſum verbum, & ea quæ verbo exprimuntur. Verbum enim vocale eſt quiddam ab ore hominis prolatum: ſed hoc verbo exprimuntur, quæ verbis humanis ſignificantur. Et eadem ratio eſt de verbo hominis mentali, quod nihil eſt aliud, quam quiddam mente conceptũ, quo homo exprimit mentaliter ea, de quibus cogitat. Sic igitur in diuinis ipſum verbum, quod eſt conceptio paterni intellectus, perſonaliter dicitur: ſed omnia quęcumque ſunt in ſcientia patris, ſiue eſſentialia, ſiue perſonalia, ſiue etiam Dei opera, exprimuntur hoc verbo, vt patet per * Auguſt. in 15. de Trin. & inter cætera, quæ hoc verbo exprimuntur, etiam ipſa lex æterna verbo ipſo exprimitur. Nec tamen propter hoc ſequitur, quod lex æterna perſonaliter in diuinis dicatur: appropriatur tamen filio propter conuenientiam, quam habet ratio ad verbum. lib. 15. c. 14. to. 3.

Ad tertium dicendum, quod ratio intellectus diuini aliter ſe habet ad res, quam ratio humani intellectus. Intellectus enim humanus eſt menſuratus à rebus, vt ſcilicet conceptus hominis non ſit verus propter ſeipſum, ſed dicitur verus ex hoc, quod conſonat rebus. Ex hoc enim quod res eſt vel non eſt, opinio vera vel falſa eſt. Intellectus vero diuinus eſt menſura rerum: quia vnaquæque res in tantum habet de veritate, in quantum imitatur intellectum diuinum, vt in primo,* dictum eſt. Et ideo intellectus diuinus eſt verus ſecundum ſe. Vnde ratio eius eſt ipſa veritas. p.p.q.16. ar. 1.

Art. 2. *Vtrum lex æterna ſit omnibus nota?* 493

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod lex æterna non ſit omnibus nota. Quia, vt dicit Apoſtolus 1. ad Corinth. 2. Quæ ſunt Dei, nemo nouit niſi ſpiritus Dei. Sed lex æterna eſt quædam ratio in mente diuina exiſtens. Ergo omnibus eſt ignota, niſi ſoli Deo. Sup.q.19. a.4.ad 3. & art.5. & 6.

¶ 2. Præterea, Sicut * Auguſt. dicit in lib. de lib. arbit. Lex æterna eſt, qua iuſtum eſt, vt omnia ſint ordinatiſsima. Sed non omnes cognoſcunt qualiter omnia ſint ordinatiſsima. Ergo non omnes cognoſcunt legem æternam. li.1. c.6. circ.med. tom. 1.

¶ 3. Præ

c.31. non longe à fin. to. 1. ¶ 3. Præterea, * Aug. dicit in lib. de vera rel. quod lex æterna eſt, de qua homines iudicare non poſſunt. Sed ſicut in Eth. † dicitur, vnuſquiſque bene iudicat quæ cognoſcit. Ergo lex æterna non eſt nobis nota.

*l. 1. eth. c. 3. à me. † l. 1. c. 6. nō procul à fi. to. 1.

SED contra eſt, quod * Auguſt. dicit in lib. de lib. arb. quod æternæ legis notio nobis impreſſa eſt.

RESPONDEO dicendum, quod dupliciter aliquid cognoſci poteſt. Vno modo in ſeipſo, alio modo in ſuo effectu, in quo aliqua ſimilitudo eius inuenitur ſicut aliquis non videns ſolem in ſua ſubſtantia, cognoſcit ipſum in ſua irradiatione. Sic igitur dicendum eſt, quod legem æternam nullus poteſt cognoſcere, ſecundum quod in ſeipſa eſt, niſi ſolus Deus, & beati, qui Deum per eſſentiam vident. Sed omnis creatura rationalis ipſam cognoſcit ſecundum aliquam eius irradiationem vel maiorem, vel minorem. Omnis enim cognitio veritatis eſt quædam irradiatio, & participatio legis æternæ, quæ eſt veritas incommutabilis, vt * Auguſt. dicit in lib. de vera religione. Veritatem autem omnes aliqualiter cognoſcunt, ad minus quantum ad principia communia legis naturalis. In aliis vero quidam plus, & quidam minus participant de cognitione veritatis: & ſecundum hoc etiam plus vel minus cognoſcunt legem æternam.

c. 18. circ. princ. & c. 31. to. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod ea quæ ſunt Dei, in ſeipſis quidem cognoſci à nobis non poſſunt: ſed tamen in effectibus ſuis nobis manifeſtantur, ſecundum illud Rom. 1. Inuiſibilia Dei per ea, quæ facta ſunt, intellecta conſpiciuntur.

Ad ſecundum dicendum, quod legem æternam etſi vnuſquiſque cognoſcat pro ſua capacitate ſecundum modum prædictum, nullus tamen eam comprehendere poteſt. Non enim totaliter manifeſtari poteſt per ſuos effectus. Et ideo non oportet, quod quicumque cognoſcit legem æternam ſecundum modum prædictum, cognoſcat totum ordinem rerum, quo omnia ſunt ordinatiſsima.

Ad tertium dicendum, quod iudicare de aliquo poteſt intelligi dupliciter. Vno modo, ſicut vis cognitiua diiudicat de proprio obiecto, ſecundum illud Iob. 12. Nonne auris verba diiudicat, & fauces comedentis ſaporem? & ſecundum iſtum modum iudicij Philoſoph. * dicit, quod vnuſquiſque bene diiudicat quæ cognoſcit, iudicando ſcilicet, an ſit verum quod proponitur. Alio modo ſecundum quod ſuperior iudicat de inferiori quodam practico iudicio, an ſcilicet ita debeat eſſe vel non ita, & ſic nullus poteſt iudicare de lege æterna.

li. 1. eth. c. 3. à med.

Art.

Art. 3. *Vtrum omnis lex à lege æterna deriuetur?* 494

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod non omnis lex à lege æterna deriuetur. Eſt enim quædam lex fomitis, vt * ſupra dictum eſt. Ipſa autem non deriuatur à lege diuina, quæ eſt lex æterna: ad ipſam enim pertinet prudentia carnis, de qua Apoſtolus dicit ad Rom. 8. quod legi Dei non poteſt eſſe ſubiecta. Ergo non omnis lex procedit à lege æterna. *q. 91. a. 6.*

¶ 2. Præterea, A lege æterna nihil iniquum procedere poteſt: quia ſicut * dictum eſt, lex æterna eſt ſecundum quam iuſtum eſt, vt omnia ſint ordinatiſſima. Sed quædam leges ſunt iniquæ, ſecundum illud Iſa. 10. Væ qui condunt leges iniquas.] Ergo non omnis lex procedit à lege æterna. *art. prae- arg. 2.*

¶ 3. Præterea, * Aug. dicit in 1. de lib. arb. quod lex quæ populo regendo ſcribitur, recte multa permittit, quæ per diuinam prouidentiam vindicantur. Sed ratio diuinæ prouidentiæ eſt lex æterna, vt * dictum eſt. Ergo nec etiam omnis lex recta procedit à lege æterna. *c. 5. circa fin. tom. 1.* *art. 1. huius quaeſt.*

SED contra eſt, quod Prouerb. 8. diuina Sapientia dicit, Per me reges regnant, & legum conditores iuſta decernunt. Ratio autem diuinæ ſapientiæ eſt lex æterna, vt ſupra * dictum eſt. Ergo omnes leges à lege æterna procedunt. *ar. 1. huius quaeſt.*

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra * dictum eſt, lex importat rationem quandam directiuam actuum ad finem. In omnibus autem mouentibus ordinatis, oportet quod virtus ſecundi mouentis deriuetur à virtute mouentis primi, quia mouens ſecundum non mouet, niſi in quantum mouetur à primo. Vnde in omnibus gubernantibus idem videmus, quod ratio gubernationis à primo gubernante ad ſecundos deriuatur: ſicut ratio eorum, quæ ſunt agenda in ciuitate, deriuatur à rege per preceptum in inferiores adminiſtratores. Et in artificialibus etiam ratio artificialium actuum deriuatur ab architectore ad inferiores artifices, qui manu operantur. Cum ergo lex æterna ſit ratio gubernationis in ſupremo gubernante, neceſſe eſt, quod omnes rationes gubernationis, quę ſunt in inferioribus gubernantibus, à lege æterna deriuentur. Huiuſmodi autem rationes inferiorum gubernantium ſunt quæcumque aliæ leges præter æternam: vnde omnes leges, in quantum participant de ratione recta, in tantum deriuantur à lege æterna. Et propter hoc Auguſt. * dicit in 1. de lib. arb. quod in temporali lege nihil eſt iuſtum ac legitimum, quod non ex lege æterna homines ſibi deriuauerunt. *q. 90. a. 1. 2. & 3.* *c. 5. & 6. tom. 1.*

Ad

Ad primum ergo dicendum, quod fomes habet rationem legis in homine, in quantum eſt pœna conſequens diuinam iuſtitiam: & ſecundum hoc manifeſtum eſt, quod deriuatur à lege æterna. In quantum vero inclinat ad peccatum, ſic contrariatur legi Dei, &
q.91.a.6. non habet rationem legis, vt ex * ſupradictis patet.

Ad ſecundum dicendum, quod lex humana in tantum habet rationem legis, in quantum eſt ſecundum rationem rectam: & ſecundum hoc manifeſtum eſt, quod à lege æterna deriuatur. In quantum vero à ratione recedit, ſic dicitur lex iniqua: & ſic non habet rationem legis, ſed magis violentiæ cuiuſdam. Et tamen in ipſa lege iniqua in quantum ſeruatur aliquid de ſimilitudine legis propter ordinem poteſtatis eius, qui legem fecerit: ſecundum hoc etiam deriuatur à lege æterna. Omnis enim poteſtas à Domino Deo eſt, vt dicitur Rom. 13.

c Ad tertium dicendum, quod lex humana dicitur aliqua permittere, non quaſi approbans, ſed quaſi ea dirigere non potens. Multa autem diriguntur lege diuina, quæ dirigi non poſſunt humana: plura enim ſubduntur cauſæ ſuperiori, quam inferiori. Vnde hoc ipſum, quod lex humana non ſe intromittit de his, quæ dirigere non poteſt, ex ordine legis æternæ prouenit. Secus autem eſſet, ſi approbaret ea, quæ lex æterna reprobat. Vnde ex hoc non habetur, quod lex humana non deriuetur à lege æterna, ſed quod non perfecte eam aſſequi poſſit.

495 Art. 4. *Vtrum neceſſaria & æterna ſubiiciantur legi æternæ?*

1.q.22.a.2.ad 3.et art.4.ad 3. et qu.101.ar.1.ad 3. et 2.2.q.49.ar.6.co.

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod neceſſaria, & æterna ſubiiciantur legi æternæ. Omne enim quod rationabile eſt, rationi ſubditur. Sed voluntas diuina eſt rationabilis, cum ſit iuſta. Ergo rationi ſubditur. Sed lex æterna eſt ratio diuina. Ergo voluntas Dei ſubditur legi æternæ. Voluntas autem Dei eſt aliquid æternum. Ergo etiam æterna, & neceſſaria legi æternæ ſubduntur.

¶ 2. Præterea, Quicquid ſubiicitur regi, ſubiicitur legi regis. Filius autem (vt dicitur 1. ad Cor. 15.) ſubiectus erit Deo & patri, cum tradiderit ei regnum. Ergo Filius qui eſt æternus, ſubiicitur legi æternæ.

¶ 3. Præterea, Lex æterna eſt ratio diuinæ prouidentiæ. Sed multa neceſſaria ſubduntur diuinæ prouidentiæ, ſicut permanentia ſubſtantiarum incorporalium & corporum cœleſtium. Ergo legi æternæ ſubduntur etiam neceſſaria.

SED contra, Ea quæ ſunt neceſſaria, impoſſibile

eſt

eſt aliter ſe habere: vnde cohibitione non indigent Sed imponitur homini lex, vt cohibeatur à malis, vt ex * ſupra dictis patet. Ergo ea, quæ ſunt neceſſaria, legi non ſubduntur. q. 90. a. 3. ad 2. et q. 92. a. 2.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut * ſupra dictum eſt, lex æterna eſt ratio diuinæ gubernationis. Quæcumque ergo diuinę gubernationi ſubduntur, ſubiiciuntur etiam legi æternæ: quæ vero gubernationi æternæ non ſubduntur, neque legi æternæ ſubduntur. Horum autem diſtinctio attendi poteſt ex his, quę circa nos ſunt. Humanæ enim gubernationi ſubduntur ea, quæ per homines fieri poſſunt, quæ vero ad naturam hominis pertinent, non ſubduntur gubernationi humanæ, ſcilicet quod homo habeat animam, vel manum, aut pedes. Sic igitur legi æternæ ſubduntur omnia, quæ ſunt in rebus à Deo creatis, ſiue ſint contingentia, ſiue ſint neceſſaria. Ea vero, quæ pertinent ad naturam, vel eſſentiam diuinam, legi æternæ non ſubduntur, ſed ſunt realiter ipſa lex æterna. * ar. 1. huius quæſt.

Ad primum ergo dicendum, quod de voluntate Dei dupliciter poſſumus loqui. Vno modo quantum ad ipſam voluntatem. Et ſic cum voluntas Dei ſit ipſa eſſentia eius, non ſubditur gubernationi diuinę, neque legi æternæ: ſed idem eſt quod lex æterna. Alio modo poſſumus loqui de voluntate diuina, quantum ad ipſa, quæ Deus vult circa creaturas, quæ quidem ſubiecta ſunt legi æternæ, in quantum horum ratio eſt in diuina ſapientia, & ratione horum voluntas Dei dicitur rationabilis: alioquin ratione ſuiipſius magis eſt dicenda ipſa ratio.

Ad ſecundum dicendum, quod Filius Dei non eſt à Deo factus, ſed naturaliter ab ipſo genitus, & ideo non ſubditur diuinæ prouidentiæ, aut legi æternæ, ſed magis ipſe eſt lex æterna per quandam appropriationem, vt patet per * Aug. in lib. de vera relig. Dicitur autem eſſe ſubiectus Patri ratione humanæ naturæ, ſecundum quam etiam Pater dicitur eſſe maior eo. Tertium concedimus, quia procedit de neceſſariis creatis. c. 31. videtur eſſe tom. 1.

Ad tertium dicendum, quod ſicut * Philoſoph. dicit in 5. Metaph. quædam neceſſaria habent cauſam ſuæ neceſsitatis. Et ſic hoc ipſum quod impoſsibile eſt ea aliter ſe habere, habent ab alio: & hoc ipſum eſt cohibitio quædam efficaciſsima. Nam quæcumque cohibentur in communi, in tantum cohiberi dicuntur, in quantum non poſſunt aliter facere, quam de eis diſponatur. * tex 16. tom. 3.

Art.

Digitized by Google

496

Art. 5. Vtrum naturalia contingentia ſubſint legi æternæ?

1.2.2.a. 2.& 1.di. 39. q.2. art.1.co. &3.cōtr ca.71 fi. 72.& 73. & ver.q. 5.ar.3.et 4.& opu. 3.c.13. vſque 36. & opu.13 c.12.vſq; 16.& Iob 11.cor.6.

AD quintum ſic proceditur. Videtur, quod naturalia contingentia non ſubſint legi æternæ. Promulgatio enim eſt de ratione legis, vt* ſupra dictum eſt. Sed promulgatio non poteſt fieri, niſi ad creaturas rationales, quibus poteſt aliquid denuntiari. Ergo ſolæ creaturæ rationales ſubſunt legi æternæ: non ergo naturalia contingentia.

¶ 2. Præterea, Ea quæ obediunt rationi, participant aliqualiter ratione, vt dicitur in 1.† Ethic. Lex autem æterna eſt ratio ſumma, vt ſupra dictum eſt. Cum igitur naturalia contingentia non participent aliqualiter ratione, ſed penitus ſint irrationabilia, videtur quod non ſubſint legi æternæ.

¶ 3. Præterea, Lex æterna eſt efficaciſsima. Sed in naturalibus contingentibus accidit defectus. Non ergo ſubſunt legi æternæ.

* q.90. ar.4.
† ca. vlt. tom.5.
*ar.1.huius quæſt.

SED contra eſt, quod dicitur Prou. 8. Quando circumdabat mari terminum ſuum, & legem ponebat aquis, ne tranſirent fines ſuos.

RESPONDEO dicendum, quod aliter eſt de lege hominis dicendum, & aliter de lege æterna, quæ eſt lex Dei. Lex enim hominis non ſe extendit, niſi ad creaturas rationales, quæ homini ſubiiciuntur. Cuius ratio eſt, quia lex eſt directiua actuum, qui conueniunt ſubiectis gubernationi alicuius. Vnde nullus, proprie loquendo, ſuis actibus legē imponit. Quęcumque autem aguntur circa vſum rerum irrationalium homini ſubditarum, aguntur per actum ipſius hominis mouentis huiuſmodi res. Nam huiuſmodi irrationales creaturæ non agunt ſeipſas, ſed ab aliis aguntur, vt * ſupra habitum eſt. Et ideo rebus irrationalibus homo legem imponere non poteſt, quantumcumque ei ſubiiciantur. Rebus autem rationalibus ſibi ſubiectis poteſt imponere legem, in quantum ſuo præcepto, vel denunciatione quacumque imprimit menti earum quandam regulam, quæ eſt principium agendi. Sicut autem homo imprimit denunciando quoddam interius principium actuum homini ſibi ſubiecto: ita etiam Deus imprimit toti naturæ principia propriorum actuum, & ideo per hunc modum Deus dicitur præcipere toti naturæ, ſecundum illud Pſal. 148. Præceptum poſuit, & non præteribit. Et per hanc etiam rationem omnes motus, & actiones totius naturæ legi æternæ ſubduntur. Vnde alio modo creaturæ irrationales ſubduntur legi æternæ, in quantum mouentur à diuina prouidentia: non autem per

* q.1.ar.2.

Digitized by Google

per intellectum diuini præcepti, ſicut creaturæ rationales.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc modo ſe habet impreſsio actiui principij intrinſeci, quantum ad res naturales, ſicut ſe habet promulgatio legis quantum ad homines: quia per legis promulgationem imprimitur hominibus quoddam directiuum principium humanorum actuum, vt * dictum eſt. *in corp. art.*

Ad ſecundum dicendum, quod creaturæ irrationales non participant ratione humana, nec ei obediunt: participant tamen per modum obedientiæ ratione diuina. Ad plura enim ſe extendit virtus rationis diuinæ, quam virtus rationis humanæ. Et ſicut membra corporis humani mouentur ad imperium rationis, non tamen participant ratione (quia non habent aliquam apprehenſionem ordinatam ad rationem:) ita etiam creaturæ irrationales mouentur à Deo, nec tamen propter hoc ſunt rationales.

Ad tertium dicendum, quod defectus, qui accidunt in rebus naturalibus, quamuis ſint præter ordinem cauſarum particularium; non tamen ſunt præter ordinem cauſarum vniuerſalium, & præcipue cauſæ primæ, quæ Deus eſt: cuius prouidentiam nihil ſubterfugere poteſt, vt in primo * dictum eſt. Et quia lex æterna eſt ratio diuinæ prouidentiæ, (vt dictum eſt *) ideo defectus rerum naturalium legi æternæ ſubduntur. *P p. q. 22. ar. 2.* ** ar. 2. huius q.*

Art. 6. *Vtrum omnes res humanæ ſubiiciantur legi æternæ?* 497

AD ſextum ſic proceditur. Videtur, quod non omnes res humanæ ſubiiciantur legi æternæ. Dicit enim Apoſtolus ad Gal. 5. Si Spiritu Dei ducimini, non eſtis ſub lege. Sed viri iuſti, qui ſunt filij Dei per adoptionem, Spiritu Dei aguntur, ſecundum illud Rom. 8. Qui Spiritu Dei aguntur, hi filij Dei ſunt. Ergo non omnes homines ſunt ſub lege æterna. *1. q. 22. a. 2. co. & ad 2. & 1. d. 39. q. 2. ar. 2. co. & ad 5. & 3.*

¶ 2. Præterea, Apoſt. dicit ad Rom. 8. Prudentia carnis inimica eſt Deo; legi enim Dei ſubiecta non eſt. Sed multi homines ſunt, in quibus prudentia carni dominatur. Ergo legi æternæ, quæ eſt lex Dei, non ſubiiciuntur omnes homines. *co. c. 1. 64. 90. 111. & 112. & ver. q. 5 art. 5. et opuſc. 3. c. 143.*

¶ 3. Præterea, * Aug. dicit in 1. de lib. arbit. quod lex æterna eſt, qua mali miſeriam, boni vitam beatam merentur. Sed homines iam beati, vel iam damnati non ſunt in ſtatu merendi. Ergo non ſubſunt legi æternæ. ** c. 6. cir. me. to. 1.*

SED contra eſt, quod † Aug. dicit 19. de ciu. Dei, Nullo modo aliquid legibus ſummi Creatoris ordinationique *† c. 22. cir. fi. t. 5.*

Digitized by Google

nationique ſubtrahitur, à quo pax vniuerſitatis adminiſtratur.

RESPONDEO dicendum, quod duplex eſt modus, quo aliquid ſubditur legi æternæ, vt ex * ſupra dictis patet. Vno modo, in quantum participatur lex æterna per modum cognitionis. Alio modo, per modum actionis & paſsionis, in quantum participatur per modum interioris principij motiui: & hoc ſecundo modo ſubduntur legi æternæ irrationales ceaturæ, vt * dictum eſt. Sed quia rationalis natura cum eo, quod eſt commune omnibus creaturis, habet aliquid ſibi proprium in quantum eſt rationalis: ideo ſecundum vtrumque modum legi æternæ ſubditur: quia & notionem legis æternæ aliquo modo habet, vt * ſupra dictum eſt, & iterum vnicuique rationali creaturæ ineſt naturalis inclinatio ad id quod eſt conſonum legi æternæ. Sumus enim innati ad habendum virtutes, vt dicitur in 2. * Ethic. Vterque tamen modus imperfectus quidem eſt, & quodammodo corruptus in malis, in quibus & inclinatio naturalis ad virtutem deprauatur per habitum vitioſum: & iterum ipſa naturalis cognitio boni in eis obtenebratur per paſſiones, & habitus peccatorum. In bonis autem vterque modus inuenitur perfectior quia & ſupra cognitionem naturalem boni ſuperadditur eis cognitio fidei, & ſapientiæ: & ſupra naturalem inclinationem ad bonum ſuperadditur eis interius motiuum gratiæ, & virtutis. Sic igitur boni perfecte ſubſunt legi æternæ, tamquam ſemper ſecundum eam agentes. Mali autem ſubſunt quidem legi æternæ, imperfecte quidem quantum ad actiones ipſorum, provt imperfecte cognoſcunt, & imperfecte inclinantur ad bonum: ſed quantum deficit ex parte actionis, ſuppletur ex parte paſsionis, provt ſcilicet in tantum patiuntur, quod lex æterna dictat de eis, in quantum deficiunt facere quod legi æternæ conuenit. Vnde Auguſt. dicit in 1. * de lib arb. Iuſtos ſub æterna lege agere exiſtimo, & in † lib. de catechizandis rudibus dicit, quod Deus ex iuſta miſeria animarum ſe deſerentium conuenientiſſimis legibus inferiores partes creaturæ ſuæ nouit ordinare.

art. prec. — *art. prec.* — *ar. 2. huius quæſt.* — *cir. prin.* — *c. 6. circa me. to. 1.* — *† c. 18. inter fi. et me. to. 4.*

Ad primum ergo dicendum, quod illud verbum Apoſtoli poteſt intelligi dupliciter. Vno modo, vt eſſe ſub lege intelligatur ille, qui nolens obligationem legis, ſubditur quaſi cuidam ponderi. Vnde * Gloſſ. ibidem dicit, quod ſub lege eſt, qui timore ſupplicij quod lex minatur, non amore iuſtitiæ à malo opere abſtinet, & hoc modo ſpirituales viri non ſunt

Glo. ordi. ibi. & ſumitur ex Aug.

Digitized by Google

ſunt ſub lege, quia per charitatem, quam Spiritus ſanctus cordibus eorum infundit, voluntarie id quod legis eſt, implent. Alio modo poteſt etiam intelligi, in quantum hominis opera, qui Spiritu ſancto agitur, magis dicuntur eſſe opera Spiritus ſancti, quam ipſius hominis. Vnde cum Spiritus ſanctus non ſit ſub lege, ſicut nec Filius: (vt ſupra * dictum eſt) ſequitur, *a.4.ad 2.* quod huiuſmodi opera in quantum ſunt Spiritus ſancti, non ſint ſub lege, & huic atteſtatur quod Apoſtolus dicit 2. ad Corinth. 3. Vbi Spiritus Domini, ibi libertas.

Ad ſecundum dicendum, quod prudentia carnis non poteſt ſubiici legi Dei ex parte actionis, quia inclinat ad actiones contrarias legi diuinę: ſubiicitur tamen legi Dei ex parte paſsionis, quia meretur pati pœnam, ſecundum legem diuinæ iuſtitiæ. Nihilominus tamen in nullo homine ita prudentia carnis dominatur quod totum bonum naturæ corrumpatur: & ideo remanet in homine inclinatio ad agendum ea, quæ ſunt legis æternæ. Habitum eſt enim * ſupra, quod *q.85.a.2.* peccatum non tollit totum bonum naturæ.

Ad tertium dicendum, quod idem eſt per quod aliquid conſeruatur in fine, & per quod mouetur ad finem: ſicut corpus graue grauitate quieſcit in loco inferiori, per quam etiam ad locum ipſum mouetur. Et ſic dicendum eſt, quod ſicut ſecundum legem æternam aliqui merentur beatitudinem, vel miſeriam: ita per eandem legem in beatitudine, vel miſeria conſeruantur, & ſecundum hoc, beati, & damnati ſubſunt legi æternæ.

QVAESTIO XCIV.

De lege naturali, in ſex articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de lege naturali. ET CIRCA hoc quæruntur ſex.

¶ Primo, quid ſit lex naturalis.

¶ Secundo, quæ ſint præcepta legis naturalis.

¶ Tertio, vtrum omnes actus virtutum ſint de lege naturæ?

¶ Quarto, vtrum lex naturalis ſit vna apud omnes?

¶ Quinto, vtrum ſit mutabilis? 498

¶ Sexto, vtrum poſsit à mente hominis deleri? *lib.2.c.5.*

Art. I. Vtrum lex naturalis ſit habitus

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod lex naturalis ſit habitus. Quia vt * Philoſophus dicit in ſecundo Ethicor. Tria ſunt in anima, potentia, habitus, & paſsio. Sed naturalis lex non eſt aliqua potentiarum animæ, nec aliqua paſsionum, vt patet

enumerando

enumerando per ſingula. Ergo lex naturalis eſt habitus.

¶ 2. Præterea, Baſilius dicit, quod conſcientia, ſiue ſynderefis eſt lex intellectus noſtri quod non poteſt intelligi, niſi de lege naturali. Sed ſynderefis eſt habitus quidam, vt in primo * habitum eſt. Ergo lex naturalis eſt habitus.

p.p.q.79. art.12.

¶ 3. Præterea, Lex naturalis ſemper in homine manet, vt * infra patebit. Sed non ſemper ratio hominis, ad quam lex pertinet, cogitat de naturali lege. Ergo lex naturalis non eſt actus, ſed habitus.

ar 5. huius q.

SED contra eſt, quod *Auguſt. dicit in lib. de bono coniugali, quod habitus eſt, quo aliquid agitur cum opus eſt. Sed naturalis lex non eſt huiuſmodi; eſt enim in paruulis, & damnatis, qui per eam agere non poſſunt. Ergo lex naturalis non eſt habitus.

c.21 paulo à prin. tom. 6.

RESPONDEO dicendum, quod aliquid poteſt dici eſſe habitus dupliciter. Vno modo, proprie & eſſentialiter, & ſic lex naturalis non eſt habitus. Dictum eſt enim * ſupra, quod lex naturalis eſt aliquid per rationem conſtitutum: ſicut etiam propoſitum eſt quoddam opus rationis Non eſt autem idem quod quis agit, & quo quis agit: aliquis enim per habitum Grammaticæ agit orationem congruam. Cum igitur habitus ſit quo quis agit, non poteſt eſſe, quod lex aliqua ſit habitus proprie, & eſſentialiter. Alio modo poteſt dici habitus id quod habitu tenetur, ſicut dicitur fides id, quod fide tenetur; & hoc modo quia præcepta legis naturalis quandoque conſiderantur in actu à ratione, quandoque autem ſunt in ea habitualiter tantum; ſecundum hunc modum poteſt dici, quod lex naturalis ſit habitus. Sicut etiam principia indemonſtrabilia in ſpeculatiuis non ſunt ipſi habitus principiorum, ſed ſunt principia, quorum eſt habitus.

q 90. a. 1. ad 2.

Ad primum ergo dicendum, quod Philoſophus intendit ibi inueſtigare genus virtutis: & cum manifeſtum ſit, quod virtus ſit quoddam principium actus, illa tantum ponit quæ ſunt principia humanorum actuum, ſcilicet potentias, habitus, & paſsiones. Preter hæc autem tria ſunt quædam alia in anima, ſicut quidam actus: vt velle eſt in voluntate, & etiam cognita ſunt in cognoſcente, & proprietates naturales animæ inſunt ei, vt immortalitas, & alia huiuſmodi.

Ad ſecundum dicendum, quod ſynderefis dicitur lex intellectus noſtri, in quantum eſt habitus continens præcepta legis naturalis, quæ ſunt prima principia operum humanorum.

Ad

Digitized by Google

Ad tertium dicendum, quod ratio illa concludit quod ex naturalis habitualiter tenetur: & hoc concedimus.

¶ Ad id vero, quod in contrarium obiicitur, dicendum, quod eo quod habitualiter ineſt, quandoque aliquis vti non poteſt propter aliquod impedimentum: ſicut homo non poteſt vti habitu ſcientiæ propter ſomnum: & ſimiliter puer non poteſt vti habitu intellectus principiorum, vel etiam lege naturali, quæ ei habitualiter ineſt, propter defectum ætatis.

Art. 2. *Vtrum lex naturalis contineat plura præcepta, vel vnum tantum?* 499

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod lex naturalis non contineat plura præcepta, ſed vnum tantum. Lex enim continetur in genere præcepti, vt * ſupra habitum eſt. Si igitur eſſent multa præcepta legis naturalis, ſequeretur, quod etiam eſſent multæ leges naturales. *q. 90. & 92. ar. 2.*

¶ 2. Præterea, Lex naturalis conſequitur hominis naturam. Sed humana natura eſt vna ſecundum totum, licet ſit multiplex ſecundum partes. Aut ergo eſt vnum præceptum tantum legis naturæ propter vnitatem totius, aut ſunt multa ſecundum multitudinem partium naturæ humanæ: & ſic oportebit quod etiam ea, quæ ſunt de inclinatione concupiſcibilis, pertineant ad legem naturalem.

¶ 3. Præterea, Lex eſt aliquid ad rationem pertinens: vt * ſupra dictum eſt. Sed ratio in homine eſt vna tantum. Ergo ſolum vnum præceptum eſt legis naturalis. *q. 90. a. 1.*

SED contra eſt, quia ſic ſe habent præcepta legis naturalis in homine quantum ad operabilia, ſicut ſe habent prima principia in demonſtratiuis. Sed prima principia indemonſtrabilia ſunt plura. Ergo etiam præcepta legis naturæ ſunt plura.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut * ſupra dictum eſt præcepta legis naturæ hoc modo ſe habent ad rationem practicam, ſicut principia prima demonſtrationum ſe habent ad rationem ſpeculatiuam: vtraque enim ſunt quædam principia per ſe nota. Dicitur autem aliquid per ſe notum dupliciter. Vno modo, ſecundum ſe, alio modo, quod ad nos. Secundum ſe quidem quælibet propoſitio dicitur per ſe nota, cuius prædicatum eſt de ratione ſubiecti: contingit tamen quod ignoranti diffinitionem ſubiecti talis propoſitio non erit per ſe nota: ſicut iſta propoſitio, Homo eſt rationale, eſt per ſe nota ſecũdum ſui naturam, quia qui dicit hominem, dicit rationale: & tamen igno- *q. 90. a. 1. ad 2. & q. 91. a. 3.*

igno

ignoranti quid ſit homo, hæc propoſitio non eſt per ſe nota. Et inde eſt, quod ſicut dicit * Boët. in lib. de hebdomad. quædam ſunt dignitates vel propoſitiones per ſe notæ communiter omnibus: & huiuſmodi ſunt illæ propoſitiones, quarum termini ſunt omnibus noti: vt, Omne totum eſt maius ſua parte: &, Quæ vni & eidem ſunt æqualia, ſibi inuicem ſunt æqualia. Quædam vero propoſitiones ſunt per ſe notæ ſolis ſapientibus, qui terminos propoſitionum intelligunt quid ſignificent: ſicut intelligenti, quod angelus non eſt corpus, per ſe notum eſt, quod non eſt circumſcriptiue in loco, quod non eſt manifeſtum rudibus, qui hoc non capiunt. In his autem, quæ in apprehenſione hominum cadunt, quidam ordo inuenitur. Nam illud quod primo cadit in apprehenſione, eſt ens, cuius intellectus includitur in omnibus quæcumque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemonſtrabile eſt, quod non eſt ſimul affirmare & negare, quod fundatur ſupra rationem entis, & non entis: & ſuper hoc principio omnia alia fundantur, vt dicitur in 4. * Metaph. Sicut autem ens eſt primum quod cadit in apprehenſione ſimpliciter, ita bonum eſt primum quod cadit in apprehenſione practicæ rationis, quæ ordinatur ad opus. Omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni: & ideo primum principium in ratione practica eſt quod fundatur ſupra rationem boni, quæ eſt, bonum eſt quod omnia appetunt. Hoc eſt ergo primum præceptum legis, quod bonum eſt faciendum & proſequendum, & malum vitandum: & ſuper hoc fundantur omnia alia præcepta legis naturæ, vt ſcilicet omnia illa facienda vel vitanda pertineant ad præcepta legis naturæ, quæ ratio practica naturaliter apprehendit eſſe bona humana. Quia vero bonum habet rationem finis, malum autem rationem contrarij: inde eſt quod omnia illa, ad quæ homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit vt bona, & per conſequens, vt opere proſequenda, & contraria eorum vt mala & vitanda. Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium eſt ordo præceptorum legis naturæ. Ineſt enim primo inclinatio homini ad bonum ſecundum naturam, in qua communicat cum omnibus ſubſtantiis, prout ſcilicet quælibet ſubſtantia appetit conſeruationem ſui eſſe ſecundum ſuam naturam: & ſecundum hanc inclinationem pertinent ad legem naturalem ea, per quæ vita hominis conſeruatur, & contrarium impeditur. Secundo ineſt homini inclinatio ad aliqua magis ſpecialia ſecundum naturam,

in li. An omne quod eſt, bonum ſit, circa prin.

lib 4. à tex. 9 per multos tex.

Digitized by Google

ram, in qua communicat cum cæteris animalibus: & ſecundum hoc dicuntur ea eſſe de lege naturali, quæ natura omnia animalia docuit: vt eſt commiſtio maris & fœminæ, & educatio liberorum, & ſimilia. Tertio modo ineſt homini inclinatio ad bonum ſecundum naturam rationis, quæ eſt ſibi propria: ſicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc, quod veritatem cognoſcat de Deo, & ad hoc, quod in ſocietate viuat: & ſecundum hoc ad legem naturalem pertinent ea, quæ ad huiuſmodi inclinationem ſpectant, vtpote quod homo ignorantiam vitet, quod alios non offendat, cum quibus debet conuerſari, & cætera huiuſmodi, quæ ad hoc ſpectant.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia iſta præcepta legis naturæ in quantum referuntur ad vnum primum præceptum, habent rationem vnius legis naturalis.

Ad ſecundum dicendum, quod omnes huiuſmodi inclinationes quarumcumque partium naturæ humanæ (puta concupiſcibilis & iraſcibilis) ſecundum quod regulantur ratione, pertinent ad legem naturalem, & reducuntur ad vnum primum præceptum, vt * dictum eſt. Et ſecundum hoc ſunt multa præcepta legis naturæ in ſeipſis, quæ tamen communicant in vna radice. *in corp. art.*

Ad tertium dicendum, quod ratio etſi in ſe vna ſit, tamen eſt ordinatiua omnium, quæ ad homines ſpectant: & ſecundum hoc ſub lege rationis continentur omnia ea quæ ratione regulari poſſunt.

Art. 3. *Vtrum omnes actus virtutum ſint de lege naturæ?*

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod non omnes actus virtutum ſint de lege naturæ. Quia vt ſupra * dictum eſt, de ratione legis eſt, vt ordinetur ad bonum commune. Sed quidam virtutum actus ordinantur ad bonum priuatum alicuius, vt patet præcipue in actibus temperantiæ. Non ergo omnes actus virtutum legi ſubduntur naturali. *4. d. 3. q. 1. a. 3. q. 1. ad 4. * q. 90. art. 2.*

¶ 2. Præterea, Omnia peccata aliquibus virtuoſis actibus opponuntur. Si igitur omnes actus virtutum ſint de lege naturæ, videtur ex conſequenti, quod omnia peccata ſint contra naturam: quod tamen ſpecialiter de quibuſdam peccatis dicitur.

¶ 3. Præterea, In his quæ ſunt ſecundum naturam, omnes conueniunt. Sed in actibus virtutum non omnes conueniunt: aliquid enim virtuoſum vni, quod eſt alteri vitioſum. Ergo non omnes actus virtutum ſunt de lege naturæ.

Digitized by Google

li. 3. orth. fid. c. 14. non procul a fin.

SED contra eſt, quod * Dam. dicit in 3. lib. quod virtutes ſunt naturales. Ergo & actus virtuoſi ſubiacent legi naturæ.

RESPONDEO dicendum, quod de actibus virtuoſis dupliciter loqui poſſumus. Vno modo in quantum ſunt virtuoſi, alio modo in quantum ſunt tales actus in propriis ſpeciebus conſiderati. Si igitur loquamur de actibus virtutum in quantum ſunt virtuoſi, ſic omnes actus virtuoſi pertinent ad legem naturæ.* Dictum eſt enim quod ad legem naturæ pertinet omne illud, ad quod homo inclinatur ſecundum ſuam naturam. Inclinatur autem vnumquodque naturaliter ad operationem ſibi conuenientem, ſecundum ſuam formam, ſicut ignis ad calefaciendum. Vnde cum anima rationalis ſit propria forma hominis, naturalis inclinatio ineſt cuilibet homini ad hoc, quod agat ſecundum rationem: & hoc eſt agere ſecundum virtutem, vnde ſecundum hoc omnes actus virtutum ſunt de lege naturali: dictat enim hoc naturaliter vnicuique propria ratio, vt virtuoſe agat. Sed ſi loquamur de actibus virtuoſis ſecundum ſeipſos, (provt ſcilicet in propriis ſpeciebus conſiderantur) ſic non omnes actus virtuoſi ſunt de lege naturæ: multa enim ſecundum virtutem fiunt, ad quæ natura non primo inclinat, ſed per rationis inquiſitionem ea homines adinuenerunt quaſi vtilia ad bene viuendum.

art. præc.

Ad primum ergo dicendum, quod temperantia eſt circa concupiſcentias naturales cibi & potus & venereorum, quæ quidem ordinantur ad bonum commune naturæ. Sicut & alia legalia ordinantur ad bonum commune morale.

Ad ſecundum dicendum, quod natura hominis poteſt dici vel illa quæ eſt propria hominis: & ſecundum hoc omnia peccata in quantum ſunt contra rationem, ſunt etiam contra naturam: vt patet per Dam. in 2. lib.* Vel illa, quæ eſt communis homini & aliis animalibus: & ſecundum hoc quædam ſpecialia peccata dicuntur eſſe contra naturam: ſicut contra commiſtionem maris & fœminæ, quæ eſt naturalis omnibus animalibus, eſt concubitus maſculorum, quod ſpecialiter dicitur vitium contra naturam.

li. 2 orth. fid. c. 30. & c. 31.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de actibus ſecundum ſeipſos conſideratis. Sic enim propter diuerſas hominum conditiones contingit, quod aliqui actus ſunt aliis virtuoſi tamquam eis proportionati & conuenientes: qui tamen ſunt aliis vitioſi tamquam eis non proportionati.

Digitized by Google

Art. 4. *Vtrum lex naturæ ſit vna apud omnes?* 501

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod lex naturæ non ſit vna apud omnes. Dicitur enim in decretis, diſt. 1 *, quod ius naturale eſt quod in lege & in Euangelio continetur. Sed hoc non eſt commune omnibus, quia vt dicitur Rom. 10. Non omnes obediunt Euangelio. Ergo lex naturalis non eſt vna apud omnes.

3.d.37. a.3.co.& 4.d.33. q.1.ar.1. cor.et a.1. ad 1.

** d.1. in pr. illius.*

¶ 2. Præterea, Quæ ſunt ſecundum legem, iuſta eſſe dicuntur, vt dicitur in 5. Ethic. † Sed in eodem lib. dicitur, quod nihil eſt ita iuſtum apud omnes, quin apud aliquos diuerſificetur. Ergo etiam lex naturalis non eſt apud omnes eadem.

† cap.2.a med.& t.1.& 7. tom.5.

¶ 3. Præterea, Ad legem naturæ pertinet id, ad quod homo ſecundum naturam ſuam inclinatur, vt ſupra dictum eſt *. Sed diuerſi homines naturaliter ad diuerſa inclinantur: alij quidem ad concupiſcentiam voluptatum, alij ad deſideria honorum, alij ad alia. Ergo non eſt vna lex naturalis apud omnes.

** art.2. huius q.*

SED contra eſt, quod Iſidorus dicit in lib. Etymologiarum *, Ius naturale eſt commune omni nationi.

lib.5.c.4.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra dictum eſt *, ad legem naturæ pertinent ea, ad quæ homo naturaliter inclinatur: inter quæ homini proprium eſt, vt inclinetur ad agendum ſecundum rationem. Ad rationem autem pertinet ex communibus ad propria procedere: vt patet ex primo Phyſicorum *. Aliter tamen circa hoc ſe habet ratio ſpeculatiua, & aliter practica. Quia enim ratio ſpeculatiua præcipue negotiatur circa neceſſaria, quæ impoſsibile eſt aliter ſe habere: abſque aliquo defectu inuenitur veritas in concluſionibus propriis, ſicut & in principiis communibus. Sed ratio practica negotiatur circa contingentia, in quibus ſunt operationes humanæ: & ideo ſi in communibus ſit aliqua neceſsitas *, quanto magis ad propria deſcenditur, tanto magis inuenitur defectus. Sic igitur in ſpeculatiuis eſt eadem veritas apud omnes tam in principiis, quam in concluſionibus: licet veritas non apud omnes cognoſcatur in concluſionibus, ſed ſolum in principiis, quæ dicuntur communes conceptiones. In operatiuis autem non eſt eadem veritas vel rectitudo practica apud omnes quantum ad propria; ſed ſolum quantum ad communia; & apud illos, apud quos eſt eadem rectitudo in propriis, non eſt æqualiter omnibus nota. Sic igitur patet, quod quantum ad communia principia rationis ſiue ſpeculatiuæ, ſiue practicæ, eſt eadem veritas ſeu

** art.2. huius q.*

lib.1.tex. 2.3.4.& com.2.

** Alias veritas.*

Digitized by Google

rectitudo apud omnes, & æqualiter nota. Quantum vero ad proprias concluſiones rationis ſpeculatiuæ eſt eadem veritas apud omnes, non tamen æqualiter omnibus nota. Apud omnes enim verum eſt, quod triangulus habet tres angulos æquales duobus rectis: quamuis hoc non ſit omnibus notum: ſed quantum ad proprias concluſiones rationis practicæ. Nec eſt eadem veritas ſeu rectitudo apud omnes: nec etiam apud quos eſt eadem, eſt æqualiter nota. Apud omnes enim hoc rectum eſt & verum, vt ſecundum rationem agatur. Ex hoc autem principio ſequitur quaſi concluſio propria, quod depoſita ſint reddenda & hoc quidem vt in pluribus verum eſt, ſed poteſt in aliquo caſu contingere, quod ſit damnoſum, & per conſequens irrationabile, ſi depoſita reddantur: puta ſi aliquis petat ad impugnandam patriam: & hoc tanto magis inuenitur deficere, quanto magis ad particularia deſcenditur: puta ſi dicatur quod depoſita ſunt reddenda cum tali cautione vel tali modo. Quanto enim plures conditiones particulares apponuntur, tanto pluribus modis poterit deficere, vt non ſit rectum vel in reddendo, vel non reddendo. Sic igitur dicendum eſt, quod lex naturæ quantum ad prima principia communia, eſt eadem apud omnes, & ſecundum rectitudinem & ſecundum notitiam, Sed quantum ad quædam propria, quæ ſunt quaſi concluſiones principiorum communium, eſt eadem apud omnes etiam vt in pluribus, & ſecundum rectitudinem & ſecundum notitiam. Sed vt in paucioribus poteſt deficere, & quantum ad rectitudinem, propter aliqua particularia impedimenta (ſicut etiam naturæ generabiles & corruptibiles deficiunt vt in paucioribus propter impedimenta) & etiam quantum ad notitiam: & hoc propter hoc quod aliqui habent deprauatam rationem ex paſſione, ſeu ex mala conſuetudine, ſeu ex mala habitudine naturæ. Sicut apud Germanos olim latrocinium non reputabatur iniquum, (cum tamen ſit expreſſe contra legem naturæ) vt refert Iulius Cæſar in lib. de bello Gallico *.

lib. 6. de bello Gallico parũ à med.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud non eſt ſic intelligẽdum, quaſi omnia quæ in lege & in Euangelio continentur: ſint de lege naturæ: cum multa tradantur ibi ſupra naturam. Sed ea quæ ſunt de lege naturæ, plenarie ibi traduntur. Vnde cum dixiſſet Gratianus *, quod ius naturale eſt quod in lege & in Euangelio continetur, ſtatim explicando ſubiunxit, Quiſque iubetur alij facere quod ſibi vult fieri.

** loco in arg. citato.*

Ad ſecundum dicendum, quod verbum Philoſophi eſt

eſt intelligendum de his quæ ſunt naturaliter iuſta, non ſicut principia communia, ſed ſicut quædam concluſiones ex his deriuatæ, quæ vt in pluribus habent rectitudinem, & vt in paucioribus deficiunt.

Ad tertium dicendum, quod ſicut ratio in homine dominatur, & imperat aliis potentiis: ita oportet, quod omnes inclinationes naturales ad alias potentias pertinentes ordinentur ſecundum rationem. Vnde hoc eſt apud omnes communiter rectum, vt ſecundum rationem dirigantur omnes hominum inclinationes.

Art.5. Vtrum lex naturæ mutari poßit? 502

AD quintum ſic proceditur. Videtur, quod lex naturæ mutari poſsit. Quia ſuper illud Eccleſiaſt.17. Addidit eis diſciplinam & legem vitæ, vt dicit Gloſſa*, legem litteræ quantum ad correctionem legis naturalis ſcribi voluit. Sed illud quod corrigitur, mutatur. Ergo lex naturalis poteſt mutari. *ſup. ar.4. co. & ad 2. & inf. q.79.a.1. ad 1. & 3 d.37. ar. 3. cor. & 4. d.33. q.1. a. 1. co. & a.2. ad 1.*

¶ 2. Præterea, Contra legem naturalem eſt occiſio innocentis, & etiam adulterium & furtum. Sed iſta inueniuntur eſſe mutata à Deo: puta cum Deus præcepit Abrahæ, quod occideret filium innocentem: vt habetur Geneſ.22. Et cum præcepit Iudæis, vt mutuata AEgyptiorum vaſa ſubriperent: vt habetur Exodi 12. Et cum præcepit Oſee, vt vxorem fornicariam acciperet: vt habetur Oſee 1. Ergo lex naturalis poteſt mutari. ** gloſ. ordin. ibid.*

¶ 3. Præterea, Iſidorus dicit in lib. Etymologiarum*, quod communis omnium poſſeſsio & vna libertas eſt de iure naturali. Sed hæc videmus eſſe mutata per leges humanas. Ergo videtur, quod lex naturalis ſit mutabilis. *lib.5.c.4.*

SED contra eſt, quod dicitur in Decretis diſt.5.* Naturale ius ab exordio rationalis creaturæ nec variatur tempore, ſed immutabile permanet. *d.5. circa princ.*

RESPONDEO dicendum, quod lex naturalis poteſt intelligi mutari dupliciter. Vno modo per hoc, quod aliquid ei additur, & ſic nihil prohibet legem naturalem mutari: multa enim ſupra legem naturalem ſuperaddita ſunt ad humanam vitam vtilia, tam per legem diuinam, quam etiam per leges humanas. Alio modo poteſt intelligi mutatio legis naturalis per modum ſubtractionis: vt ſcilicet aliquid deſinat eſſe de lege naturali, quod prius fuit ſecundum legem naturalem: & ſic quantum ad prima principia legis naturæ, lex naturæ eſt omnino immutabilis. Quantum autem ad ſecunda præcepta, quæ diximus eſſe quaſi quaſdam proprias concluſiones propin-

quas primis principiis: ſic lex naturalis non immutatur, quin vt in pluribus ſit rectum ſemper quod lex naturalis habet. Poteſt tamen mutari, & in aliquo particulari, & in paucioribus, propter aliquas ſpeciales cauſas impedientes obſeruantiam talium præceptorum, vt ſupra dictum eſt *.

art. præc.

Ad primum ergo dicendum, quod lex ſcripta dicitur eſſe data ad correctionem legis naturalis: vel quia per legem ſcriptam ſuppletum eſt, quod legi naturæ deerat: vel quia lex naturæ in aliquorum cordibus quantum ad aliqua corrupta erat in tantum, vt exiſtimarent eſſe bona, quæ naturaliter ſunt mala: & talis corruptio correctione indigebat.

Ad ſecundum dicendum, quod naturali morte moriuntur omnes communiter tam nocentes, quam innocentes: quæ quidem naturalis mors diuina poteſtate inducitur propter peccatum originale: ſecundum illud 1. Reg. 2. Dominus mortificat, & viuificat. Et ideo abſque aliqua iniuſtitia ſecundum mandatum Dei poteſt infligi mors cuicumque homini, vel nocenti, vel innocenti. Similiter etiam adulterium eſt concubitus cum vxore aliena, quæ quidem eſt ei deputata ſecundum legem Dei diuinitus traditam. Vnde ad quamcumque mulierem aliquis accedat ex mandato diuino, non eſt adulterium, nec fornicatio. Et eadem ratio eſt de furto, quod eſt acceptio rei alienæ. Quicquid enim accipit aliquis ex mandato Dei, qui eſt Dominus vniuerſorum, non accipit abſque voluntate Domini: quod eſt furari. Nec ſolum in rebus humanis quicquid à Deo mandatur, hoc ipſo eſt debitum: ſed etiam in rebus naturalibus quicquid à Deo fit: eſt naturale quodammodo: vt in primo dictum eſt *.

p. p. q. 105 a. 6. ad 1.

Ad tertium dicendum, quod aliquid dicitur eſſe de iure naturali dupliciter. Vno modo, quia ad hoc natura inclinat: ſicut non eſſe iniuriam alteri faciendam. Alio modo, quia natura non inducit contrarium: ſicut poſſemus dicere, quod hominem eſſe nudum, eſt de iure naturali: quia natura non dedit ei veſtitum, ſed ars adinuenit. Et hoc modo communis omnium poſſeſsio & omnium vna libertas, dicitur eſſe de iure naturali: quia ſcilicet diſtinctiones poſſeſsionum & ſeruitus non ſunt inductæ à natura, ſed per hominum rationem ad vtilitatem humanæ vitæ. Et ſic etiam in hoc lex naturæ non eſt mutata niſi per additionem.

Art. 6.

Digitized by Google

Art. 6. *Vtrum lex naturæ poſsit à corde hominis, aboleri?* 503

AD ſextum ſic proceditur. Videtur, quod lex naturæ poſsit à corde hominis aboleri. Quia Rom. 2. ſuper illud, Cum Gentes quæ legem non habent, &c. dicit gloſ. * quod in interiori homine per gratiam innouato, lex iuſtitiæ inſcribitur, quam deleuerat culpa. Sed lex iuſtitiæ eſt lex naturæ. Ergo lex naturæ poteſt deleri. *inf. q. 99. a. 2. ad 2.* *gloſ. ord. ibid.*

¶ 2. Præterea, Lex gratiæ eſt efficacior quam lex naturæ. Sed lex gratiæ deletur per culpam. Ergo multo magis lex naturæ poteſt deleri.

¶ 3. Præterea. Illud quod lege ſtatuitur, inducitur quaſi iuſtum. Sed multa ſunt ab hominibus ſtatuta contra legem naturæ. Ergo lex naturæ poteſt à cordibus hominum aboleri.

SED contra eſt, quod Auguſt. dicit in 2. Confeſ. * Lex tua ſcripta eſt in cordibus hominum, quam nec vlla quidem delet iniquitas. Sed lex ſcripta in cordibus hominum eſt lex naturalis. Ergo lex naturalis deleri non poteſt. *lib. 2. c. 4. in princ. tom. 1.*

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra dictum eſt *, ad legem naturalem pertinent primo quidem quædam præcepta communiſsima, quæ ſunt omnibus nota: quædam autem ſecundaria præcepta magis propria, quæ ſunt quaſi concluſiones propinquæ principiis. Quantum ergo ad illa principia communia, lex naturalis nullo modo poteſt à cordibus hominum deleri in vniuerſali: deletur tamen in particulari operabili, ſecundum quod ratio impeditur applicare commune principium ad particulare operabile, propter concupiſcentiam vel aliquam aliam paſsionem, vt ſupra dictum eſt *. Quantum vero ad alia præcepta ſecundaria, poteſt lex naturalis deleri de cordibus hominum: vel propter malas perſuaſiones (eo modo quo etiam in ſpeculatiuis errores contingunt circa concluſiones neceſſarias) vel etiam propter prauas conſuetudines & habitus corruptos: ſicut apud quoſdam non reputabantur latrocinia, peccata, vel etiam vitia contra naturam, vt etiam Apoſt. dicit ad Rom. 1. *ar. 4. & 5* *q. 77. a. 2.*

Ad primum ergo dicendum, quod culpa delet legem naturæ in particulari, non autem in vniuerſali: niſi forte quantum ad ſecundaria præcepta legis naturæ, eo modo quo dictum eſt.

Ad ſecundum dicendum, quod gratia etſi ſit efficacior quam natura: tamen natura eſſentialior eſt homini, & ideo magis permanens.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de

Digitized by Google

neceſſe eſt, quod homini adueniat per aliquam diſciplinam: ſicut etiam videmus, quod per aliquam induſtriam ſubuenitur homini in ſuis neceſsitatibus, puta in cibo & veſtitu, quorum initia quædam habet à natura, ſcilicet rationem & manus: non autem ipſum complementum, ſicut cætera animalia quibus natura dedit ſufficienter tegumentum & cibum. Ad hanc autem diſciplinam non de facili inuenitur homo ſibi ſufficiens: quia perfectio virtutis præcipue conſiſtit in retrahendo hominem ab indebitis delectationibus, ad quas præcipue homines ſunt proni, & maxime iuuenes, circa quos eſt efficacior diſciplina. Et ideo oportet quod huiuſmodi diſciplinam, per quam ad virtutem perueniatur, homines ab alio ſortiantur: & quidem quantum ad illos iuuenes qui ſunt proni ad actus virtutum ex bona diſpoſitione naturæ, vel conſuetudine, vel magis diuino munere, ſufficit diſciplina paterna, quæ eſt per monitiones. Sed quia inueniuntur quidam proterui & ad vitia proni, qui verbis de facili moueri non poſſunt, neceſſarium fuit, quod per vim vel metum cohiberentur à malo: vt ſaltem ſic male facere deſiſtentes, & aliis quietam vitam redderent, & ipſi tandem per huiuſmodi aſſuetudinem ad hoc perducerentur, quod voluntarie facerent quæ prius metu implebant, & ſic fierent virtuoſi. Huiuſmodi autem diſciplina cogens metu pœnæ, eſt diſciplina legum. Vnde neceſſarium fuit ad pacem hominum & virtutem, quod leges ponerentur: quia ſicut Philoſophus dicit in 1. Politicæ *: ſicut homo, ſi ſit perfectus virtute, eſt optimum animalium: ſic, ſi ſit ſeparatus à lege & iuſtitia, eſt peſsimum omnium: quia homo habet arma rationis ad expellendas concupiſcentias & ſæuitias, quæ non habent alia animalia. *c. 2. in fin. illius, t. 5.*

Ad primum ergo dicendum, quod homines bene diſpoſiti melius inducuntur ad virtutem monitionibus voluntariis, quam coactione: ſed quidam male diſpoſiti non ducuntur ad virtutem, niſi cogantur.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut Philoſophus dicit 1. Rhet. * Melius eſt omnia ordinari lege, quam dimittere iudicum arbitrio: & hoc propter tria. Primo quidem, quia facilius eſt inuenire paucos ſapientes, qui ſufficiant ad rectas leges ponendas, quam multos, qui requirerentur ad recte iudicandum de ſingulis. Secundo, quia illi qui leges ponunt, ex multo tempore conſiderant quid lege ferendum ſit: ſed iudicia de ſingularibus factis fiunt ex caſibus ſubito exortis. Facilius autem ex multis conſideratis **c. 1. in pr. & med. tom. 6.*

poteſt homo videre quid rectum ſit, quam ſolum ex aliquo vno facto. Tertio, quia legiſlatores iudicant in vniuerſali & de futuris: ſed homines iudiciis præſidentes iudicant de præſentibus, ad quæ afficiuntur amore vel odio, aut aliqua cupiditate: & ſic eorum deprauatur iudicium. Quia ergo iuſtitia animata iudicis non inuenitur in multis, & quia flexibilis eſt, ideo neceſſarium fuit in quibuſcumque eſt poſsibile, legem determinare quid iudicandum ſit, & paucisſima arbitrio hominum committere.

Ad tertium dicendum, quod quædam ſingularia, quæ non poſſunt lege comprehendi, neceſſe eſt committere iudicibus, vt ibidem Philoſophus dicit *, puta de eo quod eſt factum eſſe, vel non eſſe, & de aliis huiuſmodi.

lib. 1. Rh. c. 1. ante med. t 6.

505

3. contra c. 123. co. 2.

A. 2. *Vtrum omnis lex humanitus poſita à lege naturali deriuetur?*

Ad ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod non omnis lex humanitus poſita, à lege naturali deriuetur. Dicit enim Philoſophus, in 5. Ethicor. * quod iuſtum legale eſt, quod principio quidem nihil differt, vtrum ſic vel aliter fiat. Sed in his quæ oriuntur ex lege naturali, differt vtrum ſic vel aliter fiat. Ergo ea, quæ ſunt legibus humanis ſtatuta, non omnia deriuantur à lege naturæ.

**cap. 7. in pr. to. 5.*

¶ 2. Præterea, Ius poſitiuum diuiditur contra ius naturale: vt patet per Iſidorum in lib. * Etym. & per Philoſophum in 5. Ethic. † Sed ea, quæ deriuantur à principiis communibus legis naturæ (ſicut concluſiones) pertinent ad legem naturæ, vt ſupra dictum eſt *. Ergo ea, quæ ſunt de lege humana, non deriuantur à lege naturæ.

*lib. 5. c. 4. † lib. 5. eth. c. 7. to. 5. * q. prec. ar. 3. et 4*

¶ 3. Præterea, Lex naturæ eſt eadem apud omnes. Dicit enim Philoſophus in 5. Ethicorum †, quod naturale ius eſt quod vbique habet eandem potentiam. Si igitur leges humanæ à naturali lege deriuarentur, ſequeretur etiam quod ipſæ eſſent eædem apud omnes: quod patet eſſe falſum.

c. 7. to. 5.

¶ 4. Præterea, Eorum quæ à lege naturali deriuantur, poteſt aliqua ratio aſsignari. Sed non omnium, quæ à maioribus lege ſtatuta ſunt, ratio reddi poteſt vt Iuriſperitus dicit. Ergo non omnes leges humanæ deriuantur à lege naturali.

SED contra eſt, quod Tull. dicit in ſua Rhet. * Res à natura profectas & à conſuetudine probatas legum metus & religio ſanxit.

** lib. 2. de inuentione in fol. 4 ante fi. lib. † l. 1. c. 5. paul. poſt pr. to. 1.*

RESPONDEO dicendum, quod ſicut Aug. dicit 1. de lib. arb. † Non videtur eſſe lex, quæ iuſta non

fuerit

fuerit: vnde in quantum habet de iuſtitia, in tantum habet de virtute legis. In rebus autem humanis dicitur eſſe aliquid iuſtum ex eo, quod eſt rectum ſecundum regulam rationis. Rationis autem prima regula eſt lex naturæ, vt ex ſupradictis patet *. Vnde omnis lex humanitus poſita in tantum habet de ratione legis, in quantum à lege naturæ deriuatur. Si vero in aliquo à lege naturali diſcordet, iam non erit lex, ſed legis corruptio. *q. præced. art. 2.*

Sed ſciendum eſt, quod à lege naturali dupliciter poteſt aliquid deriuari. Vno modo, ſicut concluſiones ex principiis. Alio modo, ſicut determinationes quædam aliquorum communium. Primus quidem modus ſimilis eſt ei, quo in ſcientis & principiis concluſiones demonſtratiuæ producuntur. Secundo vero modo ſimile eſt, quod in artibus formæ communes determinantur ad aliquid ſpeciale: ſicut artifex formam communem domus neceſſe eſt quod determinet ad hanc vel illam domus figuram. Deriuantur ergo quædam à principiis communibus legis naturæ per modum concluſionum, ſicut hoc quod eſt non eſſe occidendum, vt concluſio quædam deriuari poteſt ab eo quod eſt, nulli eſſe faciendum malum. Quædam vero per modum determinationis: ſicut lex naturæ habet, quod ille qui peccat, puniatur. Sed quod tali pœna vel tali puniatur, hoc eſt quædam determinatio legis naturæ. Vtraque igitur inueniuntur in lege humana poſita. Sed ea quæ ſunt primi modi, continentur in lege humana, non tamquam ſint ſolum lege poſita, ſed habent etiam aliquid vigoris ex lege naturali: ſed ea, quæ ſunt ſecundi modi, ex ſola lege humana vigorem habent.

Ad primum ergo dicendum, quod Philoſophus loquitur de illis, quæ ſunt lege poſita per determinationem vel ſpecificationem quandam præceptorum legis naturæ.

Ad ſecundum dicendum, quod ratio illa procedit de his quæ deriuantur à lege naturæ tamquam concluſiones.

Ad tertium dicendum, quod principia communia legis naturæ non eodem modo applicari poſſunt omnibus propter multam varietatem rerum humanarum: & ex hoc prouenit diuerſitas legis poſitiuæ apud diuerſos.

Ad quartum dicendum, quod verbum illud Iuriſperiti intelligendum eſt in his, quæ introducta ſunt à maioribus circa particulares determinationes legis naturalis: ad quas quidem determinationes ſe habet

Digitized by Google

expertorum & prudentum iudicium, ſicut ad quædam principia: in quantum ſcilicet ſtatim vident quid congruentius ſit particulariter determinandum.
c. 11. ad fin. to 5. Vnde Philoſophus dicit in 6. Ethicorum* quod in talibus oportet attendere expertorum, & ſeniorum, vel prudentum in demonſtrabilibus enunciationibus & opinionibus non minus, quam demonſtrationibus.

506 Art. 3. *Vtrum Iſidorus conuenienter qualitatem legis poſitiuæ deſcribat?*

li. 5. c. 21. AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod Iſidor.* inconuenienter qualitatem legis poſitiuæ deſcribat, dicens, Erit lex honeſta, iuſta, poſsibilis ſecundum naturam, ſecundum conſuetudinem patriæ, loco temporique conueniens, neceſſaria, vtilis: manifeſta quoque, ne aliquid per obſcuritatem in captione contineat: nullo priuato commodo, ſed pro communi vtilitate ciuium ſcripta. Supra enim in tribus conditionibus qualitatem legis explicauerat dicens, Lex erit omne, quod ratione conſtiterit dumtaxat, quod religioni congruat, quod diſciplinæ conueniat, quod ſaluti proficiat. Ergo ſuperflue poſtmodum conditiones legis multiplicat.

lib. 1. in an. cuius tit. eſt, de 4. virtut. ¶ 2. Præterea, Iuſtitia eſt pars honeſtatis, vt Tullius dicit in 1. de offic. Ergo poſtquam dixerat, Honeſta, ſuperflue additur Iuſta.

†lib. 2. c. 10. et lib. 5. c. 3. ¶ 3. Præterea, Lex ſcripta ſecundum Iſidorum† contra conſuetudinem diuiditur. Non ergo debuit in diffinitione legis poni, quod eſſet ſecundum conſuetudinem patriæ.

¶ 4. Præterea, Neceſſarium dupliciter dicitur, ſcilicet id quod eſt neceſſarium ſimpliciter, quod impoſſibile eſt aliter ſe habere: & huiuſmodi neceſſarium non ſubiacet humano iudicio. Vnde talis neceſsitas ad legem humanam non pertinet. Eſt etiam aliquid neceſſarium propter finem: & talis neceſsitas idem eſt, quod vtilitas. Ergo ſuperflue vtrumque ponitur, neceſſaria & vtilis.

loco in arg. 1. citato. SED contra eſt auctoritas ipſius Iſidori.

RESPONDEO dicendum, quod vniuſcuiuſque rei, quę eſt propter finē, neceſſe eſt quod forma determinetur ſecundum proportionem ad finem: ſicut forma ferrę talis eſt, qualis conuenit ſectioni: vt patet in
text. 88. tom. 2. 2. Phyſ.* quælibet etiam res recta & menſurata oportet quod habeat formam proportionatam ſuę regulæ & menſuræ. Lex autem humana vtrumque habet: quia & eſt aliquid ordinatum ad finem, & eſt quędam regula vel menſura regulata vel menſurata quadam ſuperiori

riori menſura: quę quidem eſt duplex, ſcilicet diuina lex, & lex naturæ, vt ex ſupradictis patet *. Finis autem humanæ legis eſt vtilitas hominum: ſicut etiam Iuriſperitus dicit †. Et ideo Iſid. in conditione legis, primo quidem tria poſuit: ſcilicet quod religioni congruat, in quantum ſcilicet eſt proportionata legi diuinæ: quod diſciplinæ conueniat, in quantum eſt proportionata legi naturæ: quod ſaluti proficiat, in quantum eſt proportionata vtilitati humanæ. Et ad hæc tria omnes aliæ conditiones, quas poſtea ponit, reducuntur. Nam quod dicitur, Honeſta, refertur ad hoc, quod religioni congruat. ¶ Quod autem ſubditur, Iuſta poſsibilis ſecundum naturam, ſecundum conſuetudinem patriæ, loco temporique conueniens; additur ad hoc, quod conueniat diſciplinæ. Attenditur enim humana diſciplina primum quidem quantum ad ordinem rationis, qui importatur in hoc, quod dicitur iuſta. Secundo quantum ad facultatem agentium: debet enim eſſe diſciplina conueniens vnicuique ſecundum ſuam poſsibilitatem, obſeruata etiam poſsibilitate naturæ: non enim eadem ſunt imponenda pueris, quæ imponuntur viris perfectis. Et ſecundum humanam conſuetudinem: non enim poteſt homo ſolus in ſocietate viuere, aliorum morem non gerens. Tertio quantum ad debitas circumſtantias dicit, Loco temporique conueniens. Quod vero ſubditur, Neceſſaria, vtilis, &c. refertur ad hoc, quod expediat ſaluti: vt neceſsitas referatur ad remotionem malorum, vtilitas ad conſecutionem bonorum, manifeſtatio vero ad cauendum nocumentum, quod ex ipſa lege poſſet prouenire. Et quia ſicut ſupra dictum eſt, *, lex ordinatur ad bonum commune, hoc ipſum in vltima parte determinationis oſtenditur. Et per hoc patet reſponſio ad obiecta.

art. præc. et q. 91. ar. 2. 3. et 4. et q. 93. ar. 3.
† in dig. veteri li. 1. tit. 3. lege 2. et 24.
q. 90. a. 2.

Art. 4. *Vtrum Iſidorus conuenienter ponat diuiſionem humanarum legum?* 507

Ad quartum ſic proceditur. Videtur, quod inconuenienter Iſidorus * diuiſionem legum humanarum ponat, ſiue iuris humani. Sub hoc enim iure comprehendit ius gentium, quod ideo ſic nominatur (vt vt ipſe dicit†) quia eo omnes fere gentes vtuntur. Sed ſicut ipſe dicit *, ius naturale eſt quod eſt commune omnium nationum. Ergo ius gentium non continetur ſub iure poſitiuo humano, ſed magis ſub iure naturali.

*lib. 5. c. 4. lib. 5. c. 6. in fin. *li. 5. c. 4. in princ.*

¶ 2. Præterea, Ea quæ habent eandem vim, non videntur formaliter differre, ſed ſolum materialiter. Sed leges, plebiſcita, ſenatuſconſulta, & alia huiuſmodi

modi quæ ponit, omnia habent eandem vim. Ergo videtur, quod non differant niſi materialiter. Sed talis diſtinctio in arte non eſt curanda, cum poſsit eſſe in infinitum. Ergo inconuenienter huiuſmodi diuiſio humanarum legum introducitur.

¶ 3. Præterea, Sicut in ciuitate ſunt principes, ſacerdotes & milites: ita etiam ſunt & alia hominum officia. Ergo videtur, quod ſicut ponitur quoddam ius militare & ius publicum, quod conſiſtit in ſacerdotibus & magiſtratibus: ita etiam debeant poni alia iura, ad alia officia ciuitatis pertinentia.

¶ 4. Præterea, Ea quæ ſunt per accidens, ſunt prætermittenda. Sed accidit legi, vt ab hoc vel ab alio homine feratur. Ergo inconuenienter ponitur diuiſio legum humanarum ex nominibus legiſlatorum: vt ſcilicet quædam dicatur Cornelia, quædam Falcidia, &c.

*in dig. 9. lib. 10. tit. 8. & ſeq. & l. 9. tit. 9. Et in C. l. 6. ti. 49

In contrarium auctoritas Iſidori ſufficiat †.

† loco in arg. 1. cit.

RESPONDEO dicendum, quod vnumquodque poteſt per ſe diuidi ſecundum id, quod in eius ratione continetur. Sicut in ratione animalis continetur anima quæ eſt rationalis, vel irrationalis: & ideo animal proprie, & per ſe diuiditur ſecundum rationale & irrationale: non autem ſecundum album & nigrum, quæ ſunt omnino præter rationem eius. Sunt autem multa de ratione legis humanæ, ſecundum quorum quodlibet lex humana proprie & per ſe diuidi poteſt. Eſt enim primo de ratione legis humanæ, quod ſit deriuata à lege naturæ, vt ex dictis patet *: & ſecundum hoc diuiditur ius poſitiuum in ius gentium & ius ciuile, ſecundum duos modos, quibus aliquid deriuatur à lege naturæ: vt ſupra dictum eſt *. Nam ad ius gentium pertinent ea, quæ deriuantur ex lege naturæ, ſicut concluſiones ex principiis: vt iuſtæ emptiones, venditiones, & alia huiuſmodi, ſine quibus homines adinuicem conuiuere non poſſunt, quod eſt de lege naturæ: quia homo eſt naturaliter animal ſociabile, vt probatur in 1. Politicæ*. Quæ vero deriuantur à lege naturæ per modum particularis determinationis, pertinent ad ius ciuile, ſecundum quod quælibet ciuitas aliquid ſibi accommode determinat.

*art. 2. huius quæſ.

*Art. 2. huius quæſt.

*c. 2. to. 5

¶ Secundo eſt de ratione legis humanæ, quod ordinetur ad bonum commune ciuitatis. Et ſecundum hoc lex humana diuidi poteſt ſecundum diuerſitatem eorum, qui ſpecialiter dant operam ad bonum commune: ſicut ſacerdotes pro populo Deum orantes, principes populum gubernantes, & milites pro ſa-

lute

Digitized by Google

lute populi pugnantes: & ideo iſtis hominibus ſpecialia quædam iura aptantur.

¶ Tertio eſt de ratione legis humanæ, vt inſtituatur à gubernante communitatem ciuitatis: ſicut ſupra dictum eſt *. Et ſecundum hoc diſtinguuntur leges humanæ ſecundum diuerſa regimina ciuitatum: quorum vnum ſecundum Philoſophum in 3. Polit. * eſt regnum, quando ſcilicet ciuitas gubernatur ab vno: & ſecundum hoc accipiuntur conſtitutiones principum. Aliud vero regimen eſt ariſtocratia, id eſt principatus optimorum, vel optimatum: & ſecundum hoc ſumuntur reſponſa prudentum, & etiam ſenatuſconſulta. Aliud regimen eſt oligarchia, id eſt principatus paucorum, diuitum & potentum: & ſecundum hoc ſumitur ius prætorium, quod etiam honorarium dicitur. Aliud autem regimen eſt populi quod nominatur democratia: & ſecundum hoc ſumuntur plebiſcita. Aliud autem eſt tyrannicum, quod eſt omnino corruptum: vnde ex hoc non ſumitur aliqua lex. Eſt etiam aliquod regimen ex iſtis commiſtum, quod eſt optimum: & ſecundum hoc ſumitur lex, quam maiores natu ſimul cum plebibus ſanxerunt: vt Iſidorus dicit *. *q. 90. a. 3.* *c. 10. 10. 5.* *li. 2. c. 10. in princ.*

¶ Quarto vero de ratione legis humanæ eſt, quod ſit directiua humanorum actuum: & ſecundum hoc ſecundum diuerſa, de quibus leges feruntur, diſtinguuntur leges, quæ interdum ab actoribus nominantur: ſicut diſtinguitur lex Iulia de adulteriis, lex Cornelia de ſicariis, & ſic de aliis: non propter actores, ſed propter res, de quibus ſunt.

Ad primum ergo dicendum, quod ius gentium eſt quidem aliquo modo naturale homini, ſecundum quod eſt rationale: in quantum deriuatur à lege naturali per modum concluſionis, quæ non eſt multum remota à principiis. Vnde de facili in huiuſmodi homines conſenſerunt. Diſtinguitur tamen à lege naturali, maxime ab eo quod eſt omnibus animalibus commune.

¶ Ad alia patet reſponſio ex his, quæ dicta ſunt *. *in corp. art.*

QVAESTIO XCVI.

De poteſtate legis humanæ, in ſex articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de poteſtate legis humanæ.

ET CIRCA hæc quæruntur ſex.

¶ Primo, vtrum humana lex debeat poni in communi?

¶ Se-

¶ Secundo, vtrum lex humana debeat omnia vitia cohibere?

¶ Tertio, vtrum omnium virtutum actus habet ordinare?

¶ Quarto, vtrum imponat homini neceſsitatem quantum ad forum conſcientiæ?

¶ Quinto, vtrum omnes homines legi humanæ ſubdantur?

¶ Sexto, vtrum his qui ſunt ſub lege, liceat agere præter verba legis?

508 Art. I. *Vtrum lex humana debeat poni in communi magis, quam in particulari?*

*inf. q. 96. a. 6. ad 2. & 2. 2. q. 147. ar. 3. & 4 cor. *li. 5. c. 7. tom. 5.*

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod lex humana non debeat poni in communi, ſed magis in particulari. Dicit enim Philoſophus in 5. Ethic.* quod legalia ſunt, quæcumque in ſingularibus legem ponunt, & etiam ſententialia, quæ ſunt etiam ſingularia: quia de ſingularibus actibus ſententiæ feruntur. Ergo lex non ſolum ponitur in communi, ſed etiam in ſingulari.

q. 90. a. 1. &

¶ 2. Præterea, Lex eſt directiua humanorum actuum, vt ſupra dictum eſt*. Sed humani actus in ſingularibus conſiſtunt. Ergo lex humana non debet in vniuerſali ferri, ſed magis in ſingulari.

q. 90. a. 1 † lib. 10 te. 3. to. 3

¶ 3. Præterea, Lex eſt regula & menſura humanorum actuum, vt ſupra dictum eſt*. Sed menſura debet eſſe certiſsima, vt dicitur in 10. Metaph. † Cum ergo in actibus humanis non poſsit eſſe aliquod vniuerſale ita certum, quin in particularibus deficiat: videtur, quod neceſſe ſit leges non in vniuerſali, ſed in ſingularibus poni.

in dig. ve. teri. l. 1. ti. 3 le 3. 4. & 5.

SED contra eſt, quod Iuriſperitus dicit*, quod iura conſtitui oportet in his, quæ ſæpius accidunt: ex his autem, quæ forte vno caſu accidere poſſunt, iura non conſtituuntur.

li. 5. c. 21.

RESPONDEO dicendum, quod quia vnumquodque quod eſt propter finem, neceſſe eſt quod ſit fini proportionatum: finis autem legis eſt bonum commune: quia, vt Iſidorus dicit in lib. Etymolog.* nullo priuato commodo, ſed pro communi vtilitate ciuium lex debet eſſe conſcripta. Vnde oportet leges humanas eſſe proportionatas ad bonum commune: bonum autem commune conſtat ex multis: & ideo oportet, quod lex ad multa reſpiciat, & ſecundum perſonas, & ſecundum negotia, & ſecundum tempora. Conſtituitur enim communitas ciuitatis ex multis perſonis: & eius bonum per multiplices actiones procuratur: nec ad hoc inſtituitur, quod aliquo tempore

modi

modico duret, ſed quod omni tempore perſeueret per ciuium ſucceſsionem: vt Auguſt. dicit in 2. de ciu. Dei*.

Ad primum ergo dicendum, quod Philoſophus in 5. Ethic. † ponit tres ſpecies iuris legalis, quod eſt ius poſitiuum. Sunt enim quædam, quæ ſimpliciter in communi ponuntur, & hæc ſunt leges communes: & quantum ad huiuſmodi dicit, quod legale eſt, quod ex principio quidem nihil differt ſic, vel aliter: quando autem ponitur, differt: puta, quod captiui ſtatuto pretio redimantur. Quædam vero ſunt, quæ ſunt communia quantum ad aliquid, & ſingularia quantum ad aliquid: & huiuſmodi dicuntur priuilegia, quaſi leges priuatæ, quia reſpiciunt ſingulares perſonas, & tamen poteſtas eorum extenditur ad multa negotia: & quantum ad hoc ſubdit. Adhuc quæcumque in ſingularibus legem ponunt. Dicuntur etiam quædam legalia, non quia ſint leges: ſed propter applicationem legum communium ad aliqua particularia facta: ſicut ſunt ſententiæ, quæ pro iure habentur, & quantum ad hoc ſubdit. Et ſententialia.

Ad ſecundum dicendum, quod illud quod eſt directiuum, oportet eſſe plurium directiuum. Vnde in 10. Metaph.* Philoſophus dicit, quod omnia quæ ſunt vnius generis, menſurantur aliquo vno, quod eſt primum in genere illo. Si enim eſſent tot regulæ vel menſuræ, quot ſunt menſurata vel regulata, ceſſaret vtique vtilitas regulæ vel menſuræ, quæ eſt, vt ex vno multa poſsint cognoſci: & ita nulla eſſet vtilitas legis, ſi non ſe extenderet niſi ad vnum ſingularem actum. Ad ſingulares enim actus dirigendos dantur ſingularia præcepta prudentium: ſed lex eſt præceptum commune, vt ſupra dictum eſt †.

Ad tertium dicendum, quod non eſt eadem certitudo quærenda in omnibus, vt in 1. Ethic.* dicitur. Vnde in rebus contingentibus (ſicut ſunt naturalia & res humanæ) ſufficit talis certitudo, vt aliquid ſit verum vt in pluribus, licet interdum deficiat in paucioribus.

Art. 2. *Vtrum ad legem humanam pertineat omnia vitia cohibere?*

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod ad legem humanam pertineat omnia vitia cohibere. Dicit enim Iſidorus in lib.* Etymologiarum, quod leges ſunt factæ, vt earum metu coërceatur audacia. Non autem ſufficienter coërceretur, niſi quælibet mala cohiberentur per legem. Ergo lex humana debet quælibet mala cohibere.

*ex l.1.c.21. Et li.22.c.6. habetur, tom.5.
† lib.5. ethic.c.7. tom.5.
*. lib.10. Me.te.4. tom 3.
† q.90.a.1.& a.3. ad 3.
* l.1. eth. cap. 3. in prin.& c.7 à med. tom.5.
509
Su.q.91.a.4. co.fi. et q.95.a.3 ad 3. et inf. q.89.a 1. co. Et 2.2 q.69. a 2 ad 1. & q 77.a.1.ad 1.& q.78.a.1. ad 4. Et mal.q.3. a.4.ad.6. Et quol.2 ar.10. ad 1.et 2. Et lib.11. co.1.fin.
* lib.1. c.10.

¶ 2. Præ-

¶ 2. Præterea, Intentio legiſlatoris eſt ciues facere virtuoſos. Sed non poteſt aliquis eſſe virtuoſus niſi ab omnibus vitiis compeſcatur. Ergo ad legem humanam pertinet omnia vitia compeſcere.

¶ 3. Præterea, Lex humana à lege naturali deriuatur, vt ſupra dictum eſt *. Sed omnia vitia repugnant legi naturæ, Ergo lex humana omnia vitia debet cohibere.

* *q. 91. a. 1. & 3. & q. 93. a. 3*

SED contra eſt, quod dicitur in 1. de lib. arbit. † Videtur mihi legem iſtam, quæ populo regendo ſcribitur, recte iſta permittere & diuinam prouidentiam vindicare. Sed diuina prouidentia non vindicat niſi vitia. Ergo recte lex humana permittit aliqua vitia, non cohibendo ipſa.

† *l. 1. c. 5. tom. 1.*

RESPONDEO dicendum, quod ſicut iam dictum eſt *, lex ponitur vt quædam regula vel menſura humanorum actuum: menſura autem debet eſſe homogenea menſurato, vt dicitur in 10. Metaph. * diuerſa enim diuerſis menſurantur. Vnde oportet, quod etiam leges imponantur hominibus ſecundum eorum conditionem: quia, vt Iſidorus dicit *, lex debet eſſe poſsibilis & ſecundum naturam & ſecundum conſuetudinem patriæ. Poteſtas autem ſiue facultas operandi ex interiori habitu ſeu diſpoſitione procedit: non enim idem eſt poſsibile ei, qui non habet habitum virtutis, & virtuoſo: ſicut etiam non eſt idem poſsibile puero, & viro perfecto, & propter hoc non ponitur eadem lex pueris, quæ ponitur adultis: multa enim pueris permittuntur, quæ in adultis lege puniuntur, vel etiam vituperantur, & ſimiliter multa ſunt permittenda hominibus non perfectis virtute, quæ non eſſent toleranda in hominibus virtuoſis. Lex autem humana ponitur multitudini hominum, in qua maior pars eſt hominum non perfectorum virtute: & ideo lege humana non prohibentur omnia vitia, à quibus virtuoſi abſtinent: ſed ſolum grauiora, à quibus poſsibile eſt maiorem partem multitudinis abſtinere: & præcipue quæ ſunt in nocumentum aliorum, ſine quorum prohibitione ſocietas humana conſeruari non poſſet: ſicut prohibentur lege humana homicidia, & furta, & huiuſmodi.

* *Art. prae.*
* *l. 10. Me. te. 3. & 4. tom. 3.*
* *li. 2. c. 21.*

Ad primum ergo dicendum, quod audacia pertinere videtur ad inuaſionem aliorum. Vnde præcipue pertinet ad illa peccata, quibus iniuria proximis irrogatur: quæ lege humana prohibentur, vt dictum eſt *.

* *in co. art.*

Ad ſecundum dicendum, quod lex humana intendit homines inducere ad virtutem, non ſubito, ſed

grada

Digitized by Google

gradatim: & ideo non ſtatim multitudini imperfectorum imponit ea, quæ ſunt iam virtuoſorum, vt ſcilicet ab omnibus malis abſtineant: alioquin imperfecti huiuſmodi præcepta ferre non valentes, in deteriora mala prorumperent: ſicut dicitur Prouer. 30. Qui nimis emungit, elicit ſanguinem, & Matth. 9. Quod ſi vinum nouum (id eſt præcepta perfectæ vitæ) mittatur in vtres veteres (id eſt in homines imperfectos) vtres rumpuntur, & vinum effunditur: id eſt, præcepta contemnuntur, & homines ex contemptu ad peiora mala prorumpunt.

Ad tertium dicendum, quod lex naturalis eſt quædam participatio legis æternæ in nobis: lex autem humana deficit à lege æterna. Dicit enim Auguſtin. in primo de liber. arbitr. * Lex iſta quæ regendis ciuitatibus fertur, multa concedit, atque impunita relinquit, quæ per diuinam prouidentiam vindicantur: neque enim quia non omnia facit, ideo quæ facit, improbanda ſunt. Vnde etiam lex humana non omnia poteſt prohibere, quæ prohibet lex naturæ.

lib. 1. c. 5. cir. fi. t. 11

Art. 3. *Vtrum lex humana præcipiat actus omnium virtutum?* 510

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod lex humana non præcipiat actus omnium virtutum. Actibus enim virtutum opponuntur actus vitioſi. Sed lex humana non prohibet omnia vitia, vt dictum eſt *. Ergo etiam non præcipit actus omnium virtutum.

Su. q. 93. a. 3. ad 3. & inf. q. 100. a. 2. cor. 3 art. præc.

¶ 2. Præterea, Actus virtutis à virtute procedit. Sed virtus eſt finis legis, & ita quod eſt ex virtute, ſub præcepto legis cadere non poteſt. Ergo lex humana non præcipit actus omnium virtutum.

¶ 3. Præterea, Lex humana ordinatur ad bonum commune, vt dictum eſt *. Sed quidam actus virtutum non ordinantur ad bonum commune, ſed ad bonum priuatum. Ergo lex non præcipit actus omnium virtutum.

q. 90. a. 2.

SED contra eſt, quod Philoſ. dicit in 5. Ethic. * quod præcipit lex fortia opera facere, & quæ temperati, & quæ manſueti. Similiter autem ſecundum alias virtutes & malitias: hæc quidem iubens, hæc autem prohibens.

l. 5 eth. c. 1. poſt medium t. 5.

RESPONDEO dicendum, quod ſpecies virtutum diſtinguuntur ſecundum obiecta, vt ex ſupra dictis patet *. Omnia autem obiecta virtutum referri poſſunt, vel ad bonum priuatum alicuius perſonæ, vel ad bonum commune multitudinis: ſicut ea, quæ ſunt fortitudinis poteſt aliquis exequi vel propter conſeruationem

q. 54. a. 2. ad 1. et a. 2.

Digitized by Google

uationem ciuitatis, vel ad conſeruandum ius amici
§.90.a.2. ſui:& ſimile eſt in aliis. Lex autem, vt dictum eſt *, ordinatur ad bonum commune: & ideo nulla virtus eſt, de cuius actibus lex præcipere non poſsit. Non tamen de omnibus actibus omnium virtutum lex humana præcipit: ſed ſolum de illis: qui ordinabiles ſunt ad bonum commune: vel immediate, ſicut cum aliqua directe propter bonum commune fiunt: vel mediate, ſicut cum aliqua ordinantur à legiſlatore, pertinentia ad bonam diſciplinam, per quam ciues informantur, vt commune bonum iuſtitiæ & pacis conſeruent.

Ad primum ergo dicendum, quod lex humana non prohibet omnes actus vitioſos ſecundum obligationem præcepti, ſicut nec præcipit omnes actus virtuoſos; prohibet tamen aliquos actus ſingulorum vitiorum, ſicut etiam præcipit quoſdam actus ſingularum virtutum.

Ad ſecundum dicendum, quod aliquis actus dicitur eſſe virtutis dupliciter. Vno modo ex eo, quod homo operatur virtuoſa: ſicut actus virtutis iuſtitiæ eſt facere recta. & actus fortitudinis facere fortia: & ſic lex præcipit aliquos actus virtutum. Alio modo dicitur actus virtutis, quia aliquis operatur virtuoſa eo modo quo virtuoſus operatur. Et talis actus ſemper procedit à virtute, nec cadit ſub præcepto legis: ſed eſt finis ad quem legiſlator ducere intendit.

Ad tertium dicendum, quod non eſt aliqua virtus, cuius actus non ſint ordinabiles ad bonum commune, vt dictum eſt *, vel mediate, vel immediate.

In co. ar.
511 –
a.2.q.60
a.5.ad 1.

Art. 4. *Vtrum lex humana imponat homini neceſsitatem in foro conſcientiæ?*

AD quartum ſic proceditur. Videtur., quod lex humana non imponat homini neceſsitatem in foro conſcientiæ. Inferior enim poteſtas non poteſt imponere legem in iudicio ſuperioris poteſtatis. Sed poteſtas humana, quæ fert legem humanam, eſt infra poteſtatem diuinam. Ergo lex humana non poteſt imponere legem quantum ad iudicium diuinum, quod eſt iudicium conſcientiæ.

¶ 2. Præterea, Iudicium conſcientiæ maxime dependet ex * diuinis mandatis. Sed quandoque diuina mandata euacuantur per leges humanas: ſecundum illud Matth. 15. Irritum feciſtis mandatum Dei propter traditiones veſtras. Ergo lex humana non imponit homini neceſsitatem quantum ad conſcientiam.

¶ 3. Præterea, Leges humanæ frequenter ingerunt calum

calumniam, & iniuriam hominibus, ſecundum illud Iſai. 10. Væ qui condunt leges iniquas, & ſcribentes, iniuſtitias ſcripſerunt, vt opprimerent in iudicio pauperes, & vim facerent cauſæ humilium populi mei. Sed licitum eſt vnicuique oppreſsionem & violentiam euitare. Ergo leges humanæ non imponunt neceſsitatem homini, quantum ad conſcientiam.

SED contra eſt, quod dicitur 1. Pet. 2. Hæc eſt gratia, ſi propter conſcientiam ſuſtineat quis triſtitias patiens iniuſte.

RESPONDEO dicendum, quod leges poſitæ humanitus, ſunt iuſtæ, vel iniuſtæ. Si quidem iuſtæ ſint, habent vim obligandi in foro conſcientiæ à lege æterna, à qua deriuantur, ſecundum illud Prouerb. 8. Per me reges regnant, & legum conditores iuſta decernunt. Dicuntur autem leges iuſtæ: & ex fine, quando ſcilicet ordinantur ad bonum commune: & ex actore, quando ſcilicet lex lata non excedit poteſtatem ferentis: & ex forma, quando ſcilicet ſecundum æqualitatem proportionis imponuntur ſubditis onera in ordine ad bonum commune. Cum enim vnus homo ſit pars multitudinis, quilibet homo hoc ipſum quod eſt, & quod habet, eſt multitudinis: ſicut & quælibet pars id quod eſt, eſt totius. Vnde & natura aliquod detrimentum infert parti, vt ſaluet totum. Et ſecundum hoc leges huiuſmodi onera proportionabiliter inferentes, iuſtæ ſunt, & obligant in foro conſcientiæ, & ſunt leges legales. Iniuſtæ autem ſunt leges dupliciter. Vno modo per contrarietatem ad bonum humanum è contrario prædictis. Vel ex fine, ſicut cum aliquis præſidens, leges imponit onerofas ſubditis, non pertinentes ad vtilitatem communem, ſed magis ad propriam cupiditatem vel gloriam. Vel etiam ex actore, ſicut cum aliquis legem fert vltra ſibi commiſſam poteſtatem. Vel etiam ex forma, puta cum inæqualiter onera multitudini diſpenſantur, etiamſi ordinentur ad bonum commune. Et huiuſmodi magis ſunt violentiæ, quam leges: quia ſicut Aug. dicit in lib. de lib. arb. * Lex eſſe non videtur, quæ iuſta non fuerit. Vnde tales leges non obligant in foro conſcientiæ, niſi forte propter vitandum ſcandalum, vel turbationem: propter quod etiam homo iuri ſuo debet cedere, ſecundum illud Matth. 5. Qui angariauerit te mille paſſus, vade cum eo alia duo: & qui abſtulerit tibi tunicam, da ei & pallium.

lib. 1. c. 5. parum à pr. tom. 1

¶ Alio modo leges poſſunt eſſe iniuſtæ per contrarietatem ad bonum diuinum, ſicut leges tyrannorum

rum inducentes ad idololatriam, vel ad quodcumque aliud, quod ſit contra legem diuinam, & tales leges nullo modo licet obſeruare: quia ſicut dicitur Act. 4. Obedire oportet Deo magis, quam hominibus.

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut Apoſtolus dicit ad Rom. 13. Omnis poteſtas humana à Deo eſt: & ideo qui poteſtati reſiſtit in his, quæ ad poteſtatis ordinem pertinent, Dei ordinationi reſiſtit: & ſecundum hoc efficitur reus quantum ad conſcientiam.

Ad ſecundum dicendum, quod ratio illa procedit de legibus humanis, quæ ordinantur contra Dei mandatum, & ad hoc ordo poteſtatis non ſe extendit. Vnde in talibus legi humanæ non eſt parendum.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de lege, quæ infert grauamen iniuſtum ſubditis, ad quod etiam ordo poteſtatis diuinitus cõceſſus non ſe extendit. Vnde nec in talibus homo obligatur, vt obediat legi; ſi ſine ſcandalo, vel maiori detrimento reſiſtere poſsit.

512 Art. 5. *Vtrum omnes ſubiiciantur legi?*

AD quintum ſic proceditur. Videtur, quod non omnes legi ſubiiciantur. Illi enim ſoli ſubiiciuntur legi, quibus lex ponitur. Sed Apoſtolus dicit 1. ad Timoth. 1. quod iuſto non eſt lex poſita. Ergo iuſti non ſubiiciuntur legi humanæ.

¶ 2. Præterea, Vrbanus Papa dicit, & habetur in Decretis, 19. q. * Qui lege priuata dicitur, nulla ratio exigit vt publica conſtringatur. Lege autem priuata Spiritus ſancti ducuntur omnes viri ſpirituales, qui ſunt filij Dei: ſecundum illud Roman. 8. Qui Spiritu Dei aguntur, hi filij Dei ſunt. Ergo non omnes homines legi humanæ ſubiiciuntur.

19. q. 2. c. duæ ſunt à med. illius.

¶ 3. Præterea, Iuriſperitus dicit *, quod Princeps legibus ſolutus eſt. Qui autem eſt ſolutus à lege, non ſubditur legi. Ergo non omnes ſubiecti ſunt legi.

in dig. veteri li. 1. tit. 3. lege 30.

SED contra eſt, quod Apoſtolus dicit Roman. 13. Omnis anima poteſtatibus ſublimioribus ſubdita ſit. Sed non videtur eſſe ſubditus poteſtati, qui non ſubiicitur legi, quam fert poteſtas. Ergo omnes homines debent eſſe legi ſubiecti.

q. 90. a. RESPONDEO dicendum, quod ſicut ex * ſupradictis patet, lex de ſui ratione duo habet. Primo quidem, quod eſt regula humanorum actuum. Secundo, quod habet vim coactiuam. Dupliciter ergo aliquis homo poteſt eſſe legi ſubiectus. Vno modo, ſicut regulatum regulæ: & hoc modo omnes illi qui ſubduntur poteſtati, ſubduntur legi, quam fert poteſtas. Quod autem aliquis poteſtati non ſubdatur, poteſt

Digitized by Google

teſt contingere dupliciter. Vno modo, quia eſt ſimpliciter abſolutus ab eius ſubiectione: vnde illi qui ſunt de vna ciuitate, vel regno, non ſubduntur legibus principis alterius ciuitatis, vel regni, ſicut nec eius dominio. Alio modo, ſecundum quod regitur ſuperiori lege: puta ſi aliquis ſubiectus ſit proconſuli, regulari debet eius mandato: non tamen in his, quæ diſpenſantur ei ab imperatore. Quantum enim ad illa, non aſtringitur mandato inferioris, cum ſuperiori mandato dirigatur. Et ſecundum hoc contingit, quod aliquis ſimpliciter ſubiectus legi ſecundum aliqua, legi non aſtringitur, ſecundum quæ regitur ſuperiori lege. Alio vero modo dicitur aliquis ſubiectus legi, ſicut coactum cogenti. Et hoc modo homines virtuoſi, & iuſti non ſubduntur legi, ſed ſoli mali. Quod enim eſt coactum, & violentum, eſt contrarium voluntati. Voluntas autem bonorum conſonat legi, à qua malorum voluntas diſcordat. Et ideo ſecundum hoc boni non ſunt ſub lege, ſed ſolum mali.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de ſubiectione, quæ eſt per modum coactionis: ſic enim iuſtis non eſt lex poſita, quia ipſi ſibi ſunt lex, dum oſtendunt opus legis ſcriptum in cordibus ſuis, ſicut Apoſt. ad Rom. 2. dicit. Vnde in eos non habet lex vim coactiuam, ſicut habet in iniuſtos.

Ad ſecundum dicendum, quod lex Spiritus ſancti eſt ſuperior omni lege humanitus poſita: & ideo viri ſpirituales ſecundum hoc, quod lege Spiritus ſancti ducuntur, non ſubduntur legi, quantum ad ea quæ repugnant ductioni Spiritus ſancti. Sed tamen hoc ipſum eſt de ductu Spiritus ſancti, quod homines ſpirituales legibus humanis ſubdantur, ſecundum illud 1. Petr. 2. Subiecti eſtote omni humanæ creaturæ propter Deum.

Ad tertium dicendum, quod princeps dicitur eſſe ſolutus à lege, quantum ad vim coactiuam legis: nullus enim proprie cogitur à ſeipſo. Lex autem non habet vim coactiuam, niſi ex principis poteſtate. Sic igitur princeps dicitur eſſe ſolutus à lege, quia nullus in ipſum poteſt iudicium cõdemnationis ferre, ſi contra legem agat: vnde ſuper illud Pſal. 50. Tibi ſoli peccaui, &c. dicit gloſſ. quod rex non habet hominem, qui ſua facta diiudicet. Sed quantum ad vim directiuã legis, princeps ſubditur legi propria voluntate, ſecundum quod * dicitur extra de conſtit. cap. Cum omnes, Quod quiſque iuris in alterum ſtatuit, ipſe eodem iure vti debet. Et Sapientis dicit auctoritas:

** In decr. li. 1. tit. 2. c. cũ omnes à medio.*

Patere

Patere legem quam ipſe tuleris. Improperatur etiam his à Domino, Qui dicunt, & non faciunt, & qui aliis onera grauia imponunt, & ipſi nec digito volunt ea mouere, vt dicitur Matth. 23. Vnde quantum ad Dei Iudicium, Princeps non eſt ſolutus à lege quantum ad vim directiuam eius: ſed debet voluntarius non coactus legem implere. Eſt etiam princeps ſupra legem, in quantum ſi expediens fuerit, poteſt legem mutare, & in ea diſpenſare pro loco, & tempore.

513 Art. 6. *Vtrum ei, qui ſubditur legi, liceat præter verba legis agere?*

Inf. q. 97. a. 3. ad 1. & 2. 2. q. 60. ar. 5. ad 2. & 3. q. 120, a. 1. & q. 147. a. 4. cor. & 3 d. 33. q. 3. a. 3. q. 5. cor. et ad 5. & d. 7 a. 4. co. fi. & 4. d. 15 q. 3. a. 2. q. 1. & 4. cor.

AD ſextum ſic proceditur. Videtur, quod non liceat ei, qui ſubditur legi, præter verba legis agere. Dicit enim Aug. in lib. de vera religione *. In temporalibus legibus quamuis homines iudicent de his cum eas inſtituunt, tamen quando ſunt inſtitutæ, & firmatæ, non licebit de ipſis iudicare, ſed ſecundum ipſas. Sed ſi aliquis prætermittat verba legis, dicens ſe intentionem legiſlatoris ſeruare, videtur iudicare de lege. Ergo non licet ei, qui ſubditur legi, vt prætermittat verba legis, vt intentionem legiſlatoris ſeruet.

¶ 2. Præterea, Ad eum ſolum pertinet leges interpretari, cuius eſt condere leges. Sed omnium ſubditorum legi non eſt leges condere. Ergo eorum non eſt interpretari legiſlatoris intentionem, ſed ſemper ſecundum verba legis agere debent.

** c. 31. nõ longe à fi. tom. 1.*

¶ 3. Præterea, Omnis ſapiens intentionem ſuam verbis nouit explicare. Sed illi, qui leges condiderunt, reputari debent ſapientes. Dicit enim Sapientia Prou. 8. Per me reges regnant, & legum conditores iuſta decernunt. Ergo de intentione legiſlatoris non eſt iudicandum, niſi per verba legis.

libr. 4. de Trin. cir. medium illius & lib. 12.

SED contra eſt, quod Hilarius dicit in 4. de Trin. * Intelligentia dictorum ex cauſis eſt aſſumenda dicendi: quia non ſermoni res, ſed rei debet eſſe ſermo ſubiectus. Ergo magis eſt attendendum ad cauſam, quæ mouit legiſlatorem, quam ad ipſa verba legis.

q. 90. a. 2.

in digeſt. vet lib. 1 tit. 3. leg. 24.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra dictum eſt *, omnis lex ordinatur ad communem hominum ſalutem, & in tantum obtinet vim, & rationem legis: ſecundum vero quod ab hoc deficit, virtutem obligandi non habet. Vnde Iuriſperitus dicit *, quod nulla ratio iuris, aut æquitatis benignitas patitur, vt quæ ſalubriter pro ſalute hominum introducuntur, ea nos duriori interpretatione contra ipſorum commodum perducamus ad ſeueritatem. Contingit

autem

autem multoties, quod aliquid obſeruari communi ſaluti, eſt vtile vt in pluribus, quod tamen aliquibus caſibus eſt maxime nociuum. Quia igitur legiſlator non poteſt omnes ſingulares caſus intueri, proponit legem ſecundum ea, quæ in pluribus accidunt, ferens intentionem ſuam ad communem vtilitatem. Vnde ſi emergat caſus, in quo obſeruatio talis legis ſit damnoſa communi ſaluti, non eſt obſeruanda: ſicut ſi in ciuitate obſeſſa ſtatuatur lex, quod portæ ciuitatis maneant clauſæ, hoc eſt vtile communi ſaluti, vt in pluribus. Si tamen contingat caſus, quod hoſtes inſequantur aliquos ciues, per quos ciuitas conſeruatur, damnoſiſsimum eſſet ciuitati, niſi eis portæ aperirentur: & ideo in tali caſu eſſent portæ aperiendæ contra verba legis, vt ſeruaretur vtilitas communis, quam legiſlator intendit. Sed tamen hoc eſt conſiderandum, quod ſi obſeruatio legis ſecundum verba non habeat ſubitum periculum, cui oporteat ſtatim occurri, non pertineat ad quemlibet, vt interpretetur quid ſit vtile ciuitati, & quid inutile ciuitati: ſed hoc ſolum pertinet ad principes, qui propter huiuſmodi caſus habent auctoritatem in legibus diſpenſandi. Si vero ſit ſubitum periculum, non patiens tantam moram, vt ad ſuperiorem recurri poſsit, ipſa neceſsitas diſpenſationem habet annexam: quia neceſsitas non ſubditur legi.

Ad primum ergo dicendum, quod ille, qui in caſu neceſsitatis agit præter verba legis, non iudicat de ipſa lege; ſed iudicat de caſu ſingulari, in quo videt verba legis obſeruanda non eſſe.

Ad ſecundum dicendum, quod ille, qui ſequitur intentionem legiſlatoris, non interpretatur legem ſimpliciter: ſed in caſu, in quo manifeſtum eſt per euidentiam documenti legiſlatorem aliud intendiſſe. Si enim dubium ſit, debet vel ſecundum verba legis agere, vel ſuperiorem conſulere.

Ad tertium dicendum, quod nullius hominis ſapientia tanta eſt, vt poſsit omnes ſingulares caſus excogitare: & ideo non poteſt ſufficienter per verba ſua exprimere ea quæ conueniunt ad finem intentum: & ſi poſſet legiſlator omnes caſus conſiderare, non oporteret vt omnes exprimeret propter confuſionem vitandam: ſed legem ferre deberet ſecundum ea, quæ in pluribus accidunt.

Digitized by Google

QVAESTIO XCVII.

De legum mutatione, in quatuor articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de mutatione legum. ET CIRCA hoc quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum lex humana ſit mutabilis?

¶ Secundo, vtrum ſemper debeat mutari, quando aliquid melius occurrerit?

¶ Tertio, vtrum per conſuetudinem aboleatur: & vtrum conſuetudo obtineat vim legis?

¶ Quarto, vtrum vſus legis humanæ per diſpenſationem rectorum immutari debeat?

514 Art. I. *Vtrum lex humana debeat mutari aliquo modo?*

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod lex humana nullo modo debeat mutari. Lex enim humana deriuatur à lege naturali, vt ſupra dictum eſt *. Sed lex naturalis immobilis permanet. Ergo & lex humana debet immobilis permanere.

¶ 2. Præterea, Sicut Philoſophus dicit in 5. Eth. † Menſura maxime debet eſſe permanens. Sed lex humana eſt menſura humanorum actuum, vt ſupra dictum eſt *. Ergo debet immobiliter permanere.

¶ 3. Præterea, De ratione legis eſt, quod ſit iuſta, & recta, vt ſupra dictum eſt †. Sed illud quod ſemel eſt rectum, ſemper eſt rectum. Ergo illud quod eſt ſemel lex, ſemper debet eſſe lex.

SED contra eſt, quod Auguſt. * dicit in 1. de lib. arbitr. Lex temporalis quamuis iuſta ſit, commutari tamen per tempora iuſte poteſt.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra dictum eſt *, Lex humana eſt quoddam dictamen rationis, quo diriguntur humani actus; & ſecundum hoc duplex cauſa poteſt eſſe, quod lex humana iuſte mutetur. Vna quidem ex parte rationis: alia vero ex parte hominum, quorum actus lege regulantur. Ex parte quidem rationis: quia humanæ rationi naturale eſſe videtur, vt gradatim ab imperfecto ad perfectum perueniat: vnde videmus in ſcientiis ſpeculatiuis, quod qui primo philoſophati ſunt, quædam imperfecta tradiderunt, quæ poſtmodum per poſteriores ſunt tradita magis perfecte: ita etiam & in operabilibus. Nam primi, qui intenderunt inuenire aliquid vtile communitati hominum, non valentes omnia ex ſeipſis conſiderare, inſtituerunt quædam imperfecta in multis deficientia: quæ poſteriores mutauerunt; inſtituentes aliqua, quæ in paucioribus deficere poſſunt à communi vtilitate. Ex parte vero hominum, quorum

Sup. q. 96 a. 5. ad 3. & art. 6. per to. & inf q. 104 a. 3. ad 2.
** q. 95. art. 2.*
† li. 5. eth. c. 5 to 5.
** q. 90. a. 1. & 95. art. 4.*
† q. 95. art. 2.
** li. 1. c. 6. cir. med. præcipue, tom. 1.*
** q 90. a. 1 & q. 91 art. 3.*

Digitized by Google

rum actus lege regulantur, lex recte mutari poteſt propter mutationem conditionum hominum, quibus ſecundum diuerſas eorum conditiones diuerſa expediunt: ſicut Auguſt. ponit exemplum in 1. de libero arbitrio *, quod ſi populus ſit bene moderatus, & grauis, communiſque vtilitatis diligentiſsimus cuſtos, recte lex fertur, qua tali populo liceat creare ſibi magiſtratus, per quos reſpublica adminiſtretur. Porro ſi paulatim idem populus deprauatus habeat venale ſuffragium, & regimen flagitioſis, ſceleratiſque committat: recte adimitur populo talis poteſtas dandi honores, & ad paucorum bonorum redit arbitrium. *li. 1. c. 6. paulo à prin. t. 1.*

Ad primum ergo dicendum, quod naturalis lex eſt participatio quædam legis æternæ, vt ſupra dictum eſt *: & ideo immobilis perſeuerat. Quod habet ex immobilitate, & perfectione diuinæ rationis inſtituentis naturam. Sed ratio humana mutabilis eſt, & imperfecta: & ideo eius lex mutabilis eſt. Et præterea lex naturalis continet quædam vniuerſalia præcepta, quæ ſemper manent Lex vero poſita ab homine, continet præcepta quædam particularia ſecundum diuerſos caſus, qui emergunt. *q. 93. a. 3.*

Ad ſecundum dicendum, quod menſura debet eſſe permanens, quantum eſt poſsibile. Sed in rebus mutabilibus non poteſt eſſe aliquid omnino immutabiliter permanens. Et ideo lex humana non poteſt eſſe omnino immutabilis.

Ad tertium dicendum, quod rectum in rebus corporalibus dicitur abſolute: & ideo ſemper quantum eſt de ſe, manet rectum. Sed rectitudo legis dicitur in ordine ad vtilitatem communem: cui non ſemper proportionatur vna, eademque res, ſicut ſupra dictum eſt *: & ideo talis rectitudo mutatur. *In corpore art. 515*

Art. 2. *Vtrum lex humana ſemper ſit mutanda, quando occurrit aliquid melius?*

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod ſemper lex humana, quando aliquid melius occurrit, ſit mutanda. Leges enim humanæ ſunt adinuentæ per rationem humanam: ſicut etiam aliæ artes. Sed in aliis artibus mutatur id quod prius tenebatur, ſi aliquid melius occurrat. Ergo idem eſt etiam faciendum in legibus humanis.

¶ 2. Præterea, Ex his, quæ præterita ſunt, prouidere poſſumus, de futuris. Sed niſi leges humanæ mutatæ fuiſſent ſuperuenientibus melioribus adinuentionibus, multa inconuenientia ſequerentur: eo quod leges antiquæ inueniuntur multas ruditates cō-

Digitized by Google

tinere. Ergo videtur, quod leges ſint mutandæ quotieſcumque aliquid melius occurrit ſtatuendum.

¶ 3. Præterea, Leges humanæ circa actus ſingulares hominum ſtatuuntur. In ſingularibus autem perfectam cognitionem adipiſci non poſſumus, niſi per experien-
in princ. tiam, quæ tempore indiget: vt dicitur in 2. Eth. * Ergo
lib. tc.5. videtur, quod per ſucceſsionem temporis poſsit alimelius occurrere ſtatuendum.

c. ridicu- SED contra eſt, quod dicitur in Decretis, diſt, 12.*
lum eſt. Ridiculum eſt, & ſatis abominabile dedecus, vt traditiones, quas antiquitus à patribus ſuſcepimus, infringi patiamur.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut dictum
art. præc. eſt *, Lex humana intantum recte mutatur, in quantum per eius mutationem communi vtilitati prouidetur. Habet autem ipſa legis mutatio quantum in ſe eſt, detrimentum quoddam communis ſalutis: quia ad obſeruantiam legum plurimum valet conſuetudo, in tantum quod ea, quæ contra communem conſuetudinem fiunt, etiam ſi ſint leuiora, de ſe grauiora videntur. Vnde quando mutatur lex, diminuitur vis conſtrictiua legis, in quantum tollitur conſuetudo: & ideo numquam debet mutari lex humana, niſi ex aliqua parte tantum recompenſetur communi ſaluti, quantum ex iſta parte derogatur. Quod quidem contingit, vel ex hoc, quod aliqua maxima, & euidentiſſima vtilitas ex nouo ſtatuto prouenit: vel ex eo, quod eſt maxima neceſsitas, ex eo quod lex conſueta, aut manifeſtam iniquitatem continet, aut eius obſeruatio eſt plurimum nociua. Vnde dicitur à Iuriſperito, quod in rebus nouis conſtituendis euidens debet eſſe vtilitas, vt recte recedatur ab eo iure, quod diu æquum
** l.2.c.6.* viſum eſt.

paru ante Ad primum ergo dicendum, quod ea quæ ſunt ar-
fi. tom.5. tis, habent efficaciam ex ſola ratione: & ideo vbicum-
** in corp.* que melioratio occurrit, eſt mutandum quod prius
art. tenebatur. Sed leges habent maximam virtutem ex
516 conſuetudine, vt Philoſophus dicit in 2. Politic. * Et
2.1.q.79 ideo non ſunt de facili mutandæ.

a.2.ad 2. Ad ſecundum dicendum, quod ratio illa concludit
& q.100 quod leges ſunt mutandæ: non tamen pro quacumque
a.2.cor. melioratione, ſed pro magna vtilitate, vel neceſsita-
& quol.2 te: vt dictum eſt. * Et ſimiliter dicendum eſt ad Ter-
art.8.co. tium.

princ. & Art. 3. *Vtrum conſuetudo poſsit obtinere vim legis?*

quo.9.a. AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod conſue-
15. col.2. tudo non poſsit obtinere vim legis, nec legē amo-
& 3. uere. Lex enim humana deriuatur à lege naturæ, & à lege

Digitized by Google

lege diuina, vt ex ſupradictis patet *. Sed conſuetudo hominum non poteſt mutare legem naturæ, nec legem diuinam. Ergo etiam nec legem humanam immutare poteſt. * q. 93. a. 3. & qu. 95. a. 2.

¶ 2. Præterea, Ex multis malis non poteſt fieri vnum bonum. Sed ille qui incipit primo contra legem agere, male facit. Ergo multiplicatis ſimilibus actibus, non efficietur aliquod bonum. Lex autem eſt quoddam bonum, cum ſit regula humanorum actuum. Ergo per conſuetudinem non poteſt remoueri lex, vt ipſa conſuetudo vim legis obtineat.

¶ 3. Præterea, Ferre leges pertinet ad publicas perſonas, ad quas pertinet regere communitatem: vnde priuatæ perſonæ legem facere non poſſunt. Sed conſuetudo inualeſcit per actus priuatarum perſonarum. Ergo conſuetudo non poteſt obtinere vim legis, per quam lex remoueatur.

SED contra eſt, quod Auguſt. dicit in epiſtola ad Caſulanum *, Mos populi Dei, & inſtituta maiorum pro lege ſunt tenenda: & ſicut præuaricatores legum diuinarum, ita & contemptores conſuetudinum Eccleſiaſticarum coercendi ſunt.

RESPONDEO dicendum quod omnis lex proficiſcitur à ratione & voluntate legiſlatoris. Lex quidem diuina, & naturalis à rationabili Dei voluntate: lex autem humana à voluntate hominis ratione regulata. Sicut autem ratio, & voluntas hominis manifeſtantur verbo in rebus agendis: ita etiam manifeſtantur facto. Hoc enim vnuſquiſque eligere videtur vt bonum, quod opere implet. Manifeſtum eſt autem, quod verbo humano poteſt & mutari lex, & etiam exponi: in quantum manifeſtat interiorem motum, & conceptum rationis humanæ. Vnde etiam & per actus maxime multiplicatos, qui conſuetudinem efficiunt, mutari poteſt lex, & exponi, & etiam aliquid cauſari, quod legis virtutem obtineat: in quantum ſcilicet per exteriores actus multiplicatos interior voluntatis motus, & rationis conceptus efficaciſsime declaratur. Cum enim aliquid multoties fit, videtur ex deliberato rationis iudicio prouenire: & ſecundum hoc conſuetudo & habet vim legis, & legem abolet, & eſt legum interpretatrix. * cir. princ. illius, & eſt epiſt. 86. to. 2.

Ad primum ergo dicendum, quod lex naturalis, & diuina procedit à voluntate diuina, vt dictum eſt *. Vnde non poteſt mutari per conſuetudinem procedentem à voluntate hominis: ſed ſolum per auctoritatem diuinam mutari poſſet: & inde eſt, quod nulla conſuetudo vim legis obtinere poteſt contra le- * in corpore art.

gem diuinam, vel legem naturalem. Dicit enim Iſidor. in ſynonymis, Vſus auctoritati cedat: prauum vſum lex & ratio vincat.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut ſupra dictum eſt *, leges humanæ in aliquibus caſibus deficiunt. Vnde poſsibile eſt, quandoque præter legem agere, in caſu ſcilicet, in quo deficit lex: & tamen actus non erit malus: & cum tales caſus multiplicantur propter aliquam mutationem hominum, tunc manifeſtatur per conſuetudinem, quod lex vlterius non eſt vtilis: ſicut etiam manifeſtaretur, ſi lex contraria verbo promulgaretur. Si autem adhuc maneat ratio eadem, propter quam prima lex vtilis erat, non conſuetudo legem, ſed lex conſuetudinem vincit: niſi fortè propter hoc ſolum inutilis lex videatur: quoniam non eſt poſsibilis ſecundum conſuetudinem patriæ, quæ erat vna de conditionibus legis: difficilè enim eſt conſuetudinem multitudinis remouere.

[Margin: * q.56.a.6.]

Ad tertium dicendum, quod multitudo, in qua conſuetudo introducitur, duplicis conditionis eſſe
517 poteſt. Si enim ſit libera multitudo, quæ poſsit ſibi legem facere, plus eſt conſenſus totius multitudinis ad aliquid obſeruandum, quod conſuetudo manifeſtat, quam auctoritas principis, qui non habet poteſtatem condendi legem, niſi in quantum gerit perſonam multitudinis. Vnde licet ſingulæ perſonæ non poſsint condere legem, tamen totus populus condere legem poteſt. Si vero multitudo non habeat liberam poteſtatem condendi ſibi legem, vel legem à ſuperiori poteſtate poſitam remouendi: tamen ipſa conſuetudo in tali multitudine præualens, obtinet vim legis, in quantum per eos toleratur, ad quos pertinet multitudini legem imponere: ex hoc enim ipſo videntur approbare, quod conſuetudo introduxit.

[Margin: ſup.q.96. ar.6.cor. & inf. q. 100.ar.8. 10.& 2.2. q.88.ari. 10. co.& ad 2. & q.89.a.9. & q.147. ar.4. cor. & ad 1. & 3. diſ. 37.art.4. & 4. d. 15. q. 3. ar.2.q.1. & d. 27. q.3 ar.3. ad 4.& 3. con.c.125. fin.]

Art. 4. *Vtrum rectores multitudinis poſsint in legibus humanis diſpenſare?*

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod rectores multitudinis non poſſunt in legibus humanis diſpenſare. Lex enim ſtatuta eſt pro communi vtilitate, vt Iſid. dicit *. Sed commune bonum non debet intermitti pro priuato commodo alicuius perſonæ: quia vt dicit Philoſophus in 1. Ethic. † Bonum gentis diuinius eſt, quam bonum vnius hominis. Ergo videtur quod non debeat diſpenſari cum aliquo, vt contra legem communem agat.

[Margin: * l.5. ety. c.21. † l 1 eth. c.2. in fin. tom.5.]

¶ 2. Præterea, Illis qui ſuper alios conſtituuntur, præcipitur Deut. 1. Ita paruum audietis vt magnum:

Digitized by Google

nec accipietis cuiuſquam perſonam, quia Dei iudicium eſt. Sed concedere alicui quod communiter denegatur omnibus, videtur eſſe acceptio perſonarum. Ergo huiuſmodi diſpenſationes facere rectores multitudinis non poſſunt, cum hoc ſit contra præceptum legis diuinæ.

¶ 3. Præterea, Lex humana ſi ſit recta, oportet quod conſonet legi naturali, & legi diuinæ: aliter enim non congrueret religioni, nec conueniret diſciplinæ, quod requiritur ad legem: vt Iſid. dicit *. Sed in lege naturali & diuina nullus homo poteſt diſpenſare. Ergo nec etiam in lege humana. * *l.5.c.3. in fin.*

SED contra eſt, quod dicit Apoſt. 1. ad Cor. 9. Diſpenſatio mihi credita eſt.

RESPONDEO dicendum, quod diſpenſatio propriè importat commenſurationem alicuius communis ad ſingula: vnde etiam gubernator familiæ dicitur diſpenſator, in quantum vnicuique de familia cum pondere & menſura diſtribuit & operationes, & neceſſaria vitæ. Sic igitur & in quacumque multitudine ex eo dicitur aliquis diſpenſare, quia ordinat qualiter aliquod commune præceptum ſit à ſingulis adimplendum. Contingit autem quandoque, quod aliquod præceptum, quod eſt ad commodum multitudinis vt in pluribus, non eſt conueniens huic perſonæ, vel in hoc caſu: quia vel per hoc impediretur aliquid melius, vel etiam induceretur aliquod malum: ſicut ex ſupradictis patet *. Periculoſum autem eſſet, vt hoc iudicio cuiuſlibet committeretur: niſi fortè propter euidens & ſubitum periculum, vt ſupra dictum eſt *. Et ideo ille qui habet regere multitudinem, habet poteſtatem diſpenſandi in lege humana, quæ ſuæ auctoritati innititur: vt ſcilicet in perſonis, vel in caſibus, in quibus lex deficit, licentiam tribuat, vt præceptum legis non ſeruetur. Si autem abſque hac ratione pro ſola voluntate licentiam tribuat, non erit fidelis in diſpenſatione, aut erit imprudens: infidelis quidem, ſi non habet intentionem ad bonum commune: imprudens autem, ſi rationem diſpenſandi ignoret: propter quod Dominus dicit Luc. 12. Quis putas eſt fidelis diſpenſator & prudens, quem conſtituit dominus ſuper familiam ſuam? *q.96.a.6.* *q.96.a.6.*

Ad primum ergo dicendum, quod quando cum aliquo diſpenſatur, vt legem communem non ſeruet: non debet fieri in præiudicium boni communis, ſed ea intentione, vt ad bonum commune proficiat.

Ad ſecundum dicendum, quod non eſt acceptio perſonarum, ſi non ſeruentur æqualia in perſonis inæquali

Digitized by Google

æqualibus. Vnde quando conditio alicuius perſonæ requirit rationabiliter, vt in ea aliquid ſpecialiter obſeruetur, non eſt perſonarum acceptio, ſi ſibi aliqua ſpecialis gratia fiat.

Ad tertium dicendum, quod lex naturalis, in quantum continet præcepta communia, quæ nunquam fallunt, diſpenſationem recipere non poteſt. In aliis vero præceptis, quæ ſunt quaſi concluſiones præceptorum communium, quandoque per hominem diſpenſatur, puta quod mutuum non reddatur proditori patriæ, vel aliquid huiuſmodi. Ad legem autem diuinam ita ſe habet quilibet homo, ſicut perſona priuata ad legem publicam, cui ſubiicitur. Vnde ſicut in lege humana publica non poteſt diſpenſare, niſi ille à quo lex auctoritatem habet, vel is, cui ipſe commiſerit: ita in præceptis iuris diuini, quæ ſunt à Deo, nullus poteſt diſpenſare niſi Deus, vel is, cui ipſe ſpecialiter committeret.

QVÆSTIO XCVIII.

De lege veteri, in ſex articulos diuiſa.

CONſequenter conſiderandum eſt de lege veteri.

¶ Et primo de ipſa lege. Secundo de præceptis eius.

CIRCA primum quæruntur ſex.

¶ Primo, vtrum lex vetus ſit bona?

¶ Secundo, vtrum ſit à Deo?

¶ Tertio, vtrum ſit à Deo mediantibus angelis?

¶ Quarto, vtrum data ſit omnibus?

¶ Quinto, vtrum omnes obliget?

¶ Sexto, vtrum congruo tempore fuerit data?

518 Art. I. *Vtrum lex vetus fuerit bona?*

inf. art. 2. ad 1. & 2. & Ro. 7. le. 2. & 3. & Gal. 3. le. 7. & 8.

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod lex vetus non fuerit bona. Dicitur enim Ezechielis 20. Dedi eis præcepta non bona, & iudicia in quibus non viuent. Sed lex non dicitur bona niſi propter bonitatem præceptorum, quæ continet. Ergo lex vetus non fuit bona.

l. 5. c. 21. in fin.

¶ 2. Præterea, Ad bonitatem legis pertinet, vt communi ſaluti proficiat: ſicut Iſid. dicit *. Sed lex vetus non fuit ſalutifera, ſed magis mortifera & nociua. Dicit enim Apoſtolus Romanorum 7. Sine lege peccatum mortuum erat: ego autem viuebam ſine lege aliquando, ſed cum veniſſet mandatum, peccatum reuixit, ego autem mortuus ſum, & Rom. 5. Lex ſubintrauit, vt abundaret delictum. Ergo lex vetus non fuit bona.

¶ 3. Præ

¶ 3. Præterea, Ad bonitatem legis pertinet, quod ſit poſsibilis ad obſeruandum, & ſecundum naturam, & ſecundum humanam conſuetudinem. Sed hoc non habuit lex vetus. Dicit enim Petrus Act. 15. Quid tentatis imponere iugum ſuper ceruicem diſcipulorum, quod neque nos neque patres noſtri portare potuimus? Ergo videtur quod lex vetus non fuerit bona.

SED contra eſt, quod Apoſtolus dicit Rom. 7. Itaque lex quidem ſancta eſt, & mandatum ſanctum & iuſtum & bonum.

RESPONDEO dicendum, quod abſque omni dubio lex vetus bona fuit. Sicut enim doctrina oſtenditur eſſe vera ex hoc, quod conſonat rationi rectæ: ita etiam lex aliqua oſtenditur eſſe bona ex hoc, quod conſonat rationi. Lex autem vetus rationi conſonabat, quia concupiſcentiam reprimebat, quæ rationi aduerſatur: vt patet in illo mandato, Non concupiſces rem proximi tui, quod ponitur Exod. 20. Ipſa etiam omnia peccata prohibebat, quæ ſunt contra rationem. Vnde manifeſtum eſt, quod bona erat: & hæc eſt ratio Apoſt. Rom. 7. Condelector, inquit, legi Dei ſecundum interiorem hominem: & iterum, Conſentio legi, quoniam bona eſt. Sed notandum eſt, quod bonum diuerſos gradus habet, vt Dionyſ. dicit 4. de diuin. nom. * Eſt enim aliquod bonum perfectum, & aliquod bonum imperfectum. Perfecta quidem bonitas eſt in his, quæ ad finem ordinantur, quando aliquid eſt tale, quod per ſe eſt ſufficiens inducere ad finem. Imperfectum autem bonum eſt, quod operatur aliquid ad hoc, quod perueniatur ad finem; non tamen ſufficit ad hoc, quod ad finem perducat: ſicut medicina perfectè bona eſt, quæ hominem ſanat; imperfecta autem eſt, quæ hominem adiuuat, ſed tamen ſanare non poteſt. Eſt autem ſciendum, quod eſt alius finis legis humanæ, & alius legis diuinæ. Legis enim humanæ finis, eſt temporalis tranquillitas ciuitatis: ad quem finem peruenit lex cohibendo exteriores actus, quantum ad illa mala, quæ poſſunt perturbare pacificum ſtatum ciuitatis. Finis autem legis diuinæ eſt perducere hominem ad finem fœlicitatis æternæ: qui quidem finis impeditur per quodcumque peccatum: & non ſolum per actus exteriores, ſed etiam per interiores. Et ideo illud quod ſufficit ad perfectionem legis humanæ (vt ſcilicet peccata prohibeat, & pœnam apponat) non ſufficit ad perfectionem legis diuinæ: ſed oportet quod hominem totaliter faciat idoneum ad participationem felicitatis æternæ,

c. 4. par. 4. à med.

quod quidem fieri non poteſt niſi per gratiam Spiritus ſancti, per quam diffunditur charitas in cordibus noſtris: quæ legem adimplet. Gratia enim Dei vita æterna, vt dicitur Rom. 6. Hanc autem gratiam lex vetus conferre non potuit: reſeruabatur enim hoc Chriſto: quia vt dicitur Ioan. 1. Lex per Moyſen data eſt: gratia & veritas per Ieſum Chriſtum facta eſt. Et inde eſt, quod lex vetus bona quidem eſt, ſed imperfecta: ſecundum illud Heb. 7. Nihil ad perfectum adduxit lex.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus loquitur ibi de præceptis cæremonialibus, quæ quidem dicuntur non bona, quia gratiam non conferebant, per quam homines à peccato mundarentur, cum tamen per huiuſmodi ſe peccatores oſtenderent, vnde ſignanter dicitur *, Et iudicia, in quibus non viuent: id eſt, per quæ vitam gratiæ obtinere non poſſunt; & poſtea ſubditur. Et pollui eos in muneribus ſuis, id eſt, pollutos oſtendi, cum offerrent omne quod aperit vuluam propter delicta ſua.

Ezech. 20

Ad ſecundum dicendum, quod lex dicitur occidiſſe, non quidem effectiue, ſed occaſionaliter ex ſua imperfectione, in quantum ſcilicet gratiam non conferebat, per quam homines implere poſſent quod mandabat, vel vitare quod vetabat: & ſic occaſio iſta non erat data, ſed ſumpta ab hominibus. Vnde & Apoſtolus ibidem dicit, Occaſione accepta peccatum per mandatum ſeduxit me, & per illud occidit. Ex hac etiam ratione dicitur, quod lex ſubintrauit, vt abundaret delictum, vt ly vt, teneatur conſecutiuè, non cauſaliter: in quantum ſcilicet homines accipientes occaſionem à lege, abundantius peccauerunt: tum quia grauius fuit peccatum poſt legis prohibitionem: tum etiam quia concupiſcentia creuit: magis enim concupiſcimus quod nobis prohibetur.

Ad tertium dicendum, quod iugum legis ſeruari non poterat ſine gratia adiuuante, quam lex non dabat. Dicitur enim Rom. 9. Non eſt volentis neque currentis, ſcilicet velle & currere in præceptis Dei, ſed miſerentis Dei. Vnde in Pſal. 118. dicitur, Viam mandatorum tuorum cucurri, cum dilataſti cor meum, ſcilicet per donum gratiæ & charitatis.

119 inf. q. 106 a. 2. ad 1. & art 4. ad 3. & q. 107. a. 1 ad 1 & 2. q. 42. a. 4. ad 2.

Art. 2. *Vtrum lex vetus fuerit à Deo?*

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod lex vetus non fuerit à Deo. Dicitur enim Deuter. 32. Dei perfecta ſunt opera. Sed lex fuit imperfecta, vt ſupra dictum eſt *. Ergo lex vetus non fuit à Deo.

** ar. præ. & q. 91. art. 5.*

¶ 2. Præ

¶ 2. Præterea, Eccleſ. 3. dicitur, Didici, quod omnia opera, quæ fecit Deus, perſeuerent in æternum. Sed lex vetus non perſeuerat in æternum. Dicit enim Apoſtolus ad Hebr. 7. Reprobatio fit quidem præcedentis mandati propter infirmitatem eius, & inutilitatem. Ergo lex vetus non fuit à Deo.

¶ 3. Præterea, Ad ſapientem legiſlatorem pertinet non ſolum mala auferre, ſed etiam occaſiones malorum. Sed vetus lex fuit occaſio peccati, vt ſupra dictum eſt *. Ergo ad Deum, cui nullus eſt ſimilis in legiſlatoribus (vt dicitur Iob. 36.) non pertinebat legem talem dare. *ar. pra.*

¶ 4. Præterea, Primæ ad Tim. 2. dicitur, quod Deus vult omnes homines ſaluos fieri. Sed lex vetus non ſufficiebat ad ſalutem hominum: vt ſupra dictum eſt*. Ergo ad Deum non pertinebat talem legem dare. Lex ergo vetus non eſt à Deo. *art. pra.*

SED contra eſt, quod Dominus dicit Matth. 15. loquens Iudæis quibus erat lex vetus data, Irritum feciſtis mandatum Dei propter traditiones veſtras, & paulo ante præmittitur, Honora patrem tuum & matrem tuam: quod manifeſte in lege veteri continetur. Ergo lex vetus eſt à Deo.

RESPONDEO dicendum, quod lex vetus à bono Deo data eſt, qui eſt pater Domini noſtri Ieſu Chriſti. Lex enim vetus homines ordinabat ad Chriſtum dupliciter. Vno quidem modo, teſtimonium Chriſto perhibendo. Vnde ipſe dicit Luc. vlt. Oportet impleri omnia, quæ ſcripta ſunt in lege & in Pſal. & in Prophetis de me. Et Ioan. 5. Si crederetis Moyſi, crederetis forſitan & mihi: de me enim ille ſcripſit. Alio modo per modum cuiuſdam diſpoſitionis: dum retrahens homines à cultu idololatriæ, concludebat eos ſub cultu vnius Dei, à quo ſaluandum erat humanum genus per Chriſtum. Vnde Apoſtolus dicit ad Gal. 3. Priuſquam veniret fides, ſub lege cuſtodiebamur concluſi in eam fidem, quæ reuelanda erat. Manifeſtum eſt autem, quod eiuſdem eſt diſponere ad finem, & ad finem perducere: & dico, eiuſdem per ſe, vel per ſuos ſubditos. Non enim diabolus legem tuliſſet, per quam homines adducerentur ad Chriſtum, per quem erat eiiciendus: ſecundum illud Matt. 12. Si Satanas Satanam eiicit, diuiſum eſt regnum eius: & ideo ab eodem Deo, à quo facta eſt ſalus hominum per gratiam Chriſti, lex vetus data eſt.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet aliquid non eſſe perfectum ſimpliciter, quod tamen eſt perfectum ſecundum tempus: ſicut dicitur aliquis

puer perfectus non ſimpliciter, ſed ſecundum temporis conditionem: ita etiam præcepta, quæ pueris dantur, ſunt quidem perfecta ſecundum conditionem eorum, quibus dantur, etſi non ſint perfecta ſimpliciter: & talia fuerunt præcepta legis. Vnde Apoſt. dicit ad Gal. 3. Lex pædagogus noſter fuit in Chriſto.

Ad ſecundum dicendum, quod opera Dei perſeuerant in æternum, quæ ſic Deus fecit, vt in æternum perſeuerent: & hæc ſunt ea quæ ſunt perfecta. Lex autem vetus reprobatur tempore perfectionis gratiæ, non tanquam mala, ſed tanquam infirma & inutilis pro iſto tempore: quia, vt ſubdit, Nihil ad perfectum adduxit lex, vnde ad Gal. 3. dicit Apoſtolus, vbi venit fides, iam non ſumus ſub pædagogo.

q. 79. a. 4. Ad tertium dicendum, quod ſicut ſupra dictum eſt*, Deus aliquando permittit aliquos cadere in peccatum, vt exinde humilientur: ita etiam voluit talem legem dare, quam ſuis viribus homines implere non poſſent: vt ſic dum homines præſumentes de ſe, peccatores ſe inuenirent, humiliati recurrerent ad auxilium gratiæ.

Ad quartum dicendum, quod quamuis lex vetus non ſufficeret ad ſaluandum homines: tamen aderat aliud auxilium à Deo hominibus, ſimul cum lege, per quod ſaluari poterant: ſcilicet fides Mediatoris, per quam iuſtificati ſunt antiqui patres, ſicut etiam nos iuſtificamur. Et ſic Deus non deficiebat hominibus, quin daret eis ſalutis auxilia.

520 *Art. 3. Vtrum lex vetus data fuerit per angelos?*

Inf. ar. 6. arg. prc. vèr. & Iſa. 6. co. 3. & Gal. 3. le. 7. co. 2. & col. 2. lec. 4. co. 2 fi. & Heb 1. c. 2 & c. 2. fi. & c 5.

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod lex vetus non fuerit data per angelos, ſed immediatè à Deo. Angelus enim nuntius dicitur: & ſic nomen angeli miniſterium importat, non dominium, ſecundum illud Pſal. 102. Benedicite Domino omnes angeli eius, miniſtri eius. Sed vetus lex à Domino tradita eſſe perhibetur. Dicitur enim Exod. 20. Locutuſque eſt Dominus ſermones hos. Et poſtea ſubditur, Ego enim ſum Dominus Deus tuus. Et idem modus loquendi frequenter reperitur in Exod. & in libris conſequentibus legem. Ergo lex eſt immediate data à Deo.

¶ 2. Præterea, Sicut dicitur Ioan. 1. Lex per Moyſen data eſt. Sed Moyſes immediate accepit à Deo. Dicitur enim Exod. 33. Loquebatur Dominus ad Moyſen facie ad faciem, ſicut loqui ſolet amicus ad amicum ſuum. Ergo lex vetus immediate data eſt à Deo.

¶ 3. Præterea, Ad ſolum principem pertinet legem

gem ferre; vt ſupra dictum eſt *. Sed ſolus Deus eſt princeps ſalutis animarum, angeli vero ſunt adminiſtratorij ſpiritus, vt dicitur ad Hebr. 1. Ergo lex vetus per angelos dari non debuit, cum ordinaretur ad animarum ſalutem. *q. 90. a. 3.*

SED contra eſt, quod dicit Apoſtolus ad Gal. 3. Lex data eſt per angelos in manu mediatoris, & Act. 7. dicit Stephanus, Accepiſtis legem in diſpoſitione angelorum.

RESPONDEO dicendum, quod lex data eſt à Deo per angelos. Et præter rationem generalem, quam Dionyſ. aſsignat in 4. cap. cœleſt. hierar. * quod diuina debent deferri ad homines, mediantibus angelis: ſpecialis ratio eſt, quare legem veterem per angelos dari oportuit. Dictum eſt enim *, quod lex vetus imperfecta erat, ſed diſponebat ad ſalutem perfectam generis humani, quæ futura erat per Chriſtum. Sic autem videtur in omnibus poteſtatibus & artibus ordinatis, quod ille qui eſt ſuperior, principalem & perfectum actum operatur per ſe ipſum: ea vero, quæ diſponunt ad perfectionem vltimam, operatur per ſuos miniſtros: ſicut nauifactor compaginat nauem per ſeipſum, ſed præparat materiam per artifices ſubminiſtrantes. Et ideo conueniens fuit, vt lex perfecta noui teſtamenti daretur immediate per ipſum Deum hominem factum: lex autem vetus per miniſtros Dei, ſcilicet per angelos daretur hominibus. Et per hunc modum Apoſtolus 1. ad Hebr. probat eminentiam nouæ legis ad veterem: quia in nouo teſtamento locutus eſt nobis Deus in filio ſuo: in veteri autem teſtamento eſt ſermo factus per angelos. *c. 4. ante medium.* *Ar. 1. huius q.*

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut Greg. dicit * in principio moralium, angelus qui Moyſi apparuiſſe deſcribitur, modo angelus, modo dominus memoratur: angelus videlicet propter hoc, quod exterius loquendo ſeruiebat: dominus autem dicitur, quia interius præſidens loquendi efficaciam miniſtrabat: & inde eſt etiam quod quaſi ex perſona domini angelus loquebatur. *In praef. Iob c. 2. ante medium.*

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut Auguſt. dicit 12. ſuper Geneſ. ad lit. in Exod. * dicitur, Locutus eſt Dominus Moyſi facie ad faciem. Et paulo poſt ſubditur, Oſtende mihi gloriam tuam. Sentiebat ergo quod videbat, & quod non videbat deſiderabat. Non ergo videbat ipſam Dei eſſentiam: & ita non immediate ab eo inſtruebatur. Quod ergo dicitur, quod loquebatur ei facie ad faciem, ſecundum opinionem populi loquitur Scriptura, qui putabat Moyſen ore ad *lib. 12. c. 27. paulo poſt prin. tom. 3.*

os loqui cum Deo, cum per ſubiectam creaturam, id eſt, per angelum & nubem ei loqueretur & appareret. Vel per viſionem faciei intelligitur quædam eminens contemplatio,& familiaris infra eſſentiæ diuinæ viſionem.

Ad tertium dicendum, quod ſolius principis eſt ſua auctoritate legem inſtituere: ſed quandoque legem inſtitutam per alios promulgat. Et ita Deus ſua auctoritate inſtituit legem, ſed per angelos promulgauit.

521 Art. 4. *Vtrum lex vetus dari debuerit ſoli populo Iudæorum?*

Inf. ar. 5. co. & 3. d. 25. q. 2. a. 2. q. 2. ad 3.
† art. pr.

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod lex vetus non debuit dari ſoli populo Iudæorum. Lex enim vetus diſponebat ad ſalutem,quæ futura erat per Chriſtum, vt dictum eſt *. Sed ſalus illa non erat futura ſolum in Iudæis,ſed in omnibus gentibus,ſecundum illud Iſai.49. Parum eſt vt ſis mihi ſeruus ad ſuſcitandas tribus Iacob, & fæces Iſraël conuertendas: dedi te in lucem Gentium, vt ſis ſalus mea vſque ad extremum terræ. Ergo lex vetus dari debuit omnibus gentibus,& non vni populo tantum.

¶ 2. Præterea, Sicut dicitur Act 10. Non eſt perſonarum acceptor Deus. Sed in omni gente,qui timet Deum, & facit iuſtitiam, acceptus eſt illi. Non ergo magis vni populo, quam aliis viam ſalutis debuit aperire.

art. pra.

¶ 3. Præterea, Lex data eſt per angelos, ſicut iam dictum eſt *. Sed miniſteria Angelorum Deus non ſolum Iudæis,ſed omnibus gentibus ſemper exhibuit. Dicitur enim Eccleſ.17. In vnamquamque gentem præpoſuit rectorem: omnibus etiam gentibus temporalia bona largitur, quæ minus ſunt curæ Deo quam ſpiritualia bona. Ergo etiam legem omnibus populis debuit dare.

SED contra eſt,quod dicitur Rom.3. Quid ergo amplius Iudæo? multum quidem per omnem modum: primum quidem,quia credita ſunt illis eloquia Dei. Et in Pſal. 149. dicitur, Non fecit taliter omni nationi, & iudicia ſua non manifeſtauit eis.

RESPONDEO dicendum, quod poſſet vna ratio aſsignari, quare potius populo Iudæorum data ſit lex, quam aliis populis: quia aliis populis ad idololatriam declinantibus, ſolus populus Iudæorum in cultu vnius Dei remanſit: & ideo alij populi indigni erant legem recipere, ne ſanctum canibus daretur. Sed iſta ratio conueniens non videtur: quia populus ille etiam poſt legem latam ad idololatriam declinauit,

Digitized by Google

nauit, quod grauius fuit, vt patet Exod. 33. & Amos 5. Nunquid hoſtias & ſacricium obtuliſtis mihi in deſerto quadraginta annis domus Iſraël, & portaſtis tabernaculum Moloch Deo veſtro, & imaginem idolorum veſtrorum, ſydus Dei veſtri, quæ feciſtis vobis? Expreſſe etiam dicitur Deuter. 9. Scito, quod non propter iuſtitias tuas Dominus Deus tuus dedit tibi terram hanc in poſſeſsionem, cum duriſsimæ ceruicis ſis populus. Sed ratio ibi præmittitur, Vt compleret verbum ſuum Dominus, quod ſub iuramento pollicitus eſt patribus tuis Abraham, Iſaac, & Iacob. Quæ autem promiſsio eis ſit facta, oſtendit Apoſtolus ad Galat. 3. dicens, Abrahæ dictæ ſunt promiſsiones, & ſemini eius: non dicit ſeminibus, quaſi in multis, ſed quaſi in vno: & ſemini tuo, qui eſt Chriſtus. Deus igitur & legem, & alia beneficia ſpecialia illi populo exhibuit, propter promiſsionem eorum Patribus factam, vt ex eis Chriſtus naſceretur. Decebat enim, vt ille populus, ex quo Chriſtus naſciturus erat, quadam ſpeciali ſanctificatione polleret, ſecundum illud quod dicitur Leuit. 19. Sancti eritis, quia ego ſanctus ſum. Nec etiam fuit propter meritum ipſius Abrahæ, vt talis promiſsio ei fieret: vt ſcilicet Chriſtus ex eius ſemine naſceretur: ſed ex gratuita Dei electione, & vocatione. Vnde dicitur Iſaï. 41. Qui ſuſcitauit ab Oriente iuſtum, vocauit eum, vt ſequeretur ſe. Sic ergo patet, quod ex ſola gratuita electione Patres promiſsionem acceperunt, & populus ex eis progenitus legem accepit, ſecundum illud Deuter. 4. Audiſtis verba illius de medio ignis, quia dilexit Patres, & elegit ſemen eorum poſt illos. Si autem rurſus quæratur, quare hunc populum elegit, vt ex eo Chriſtus naſceretur, & non alium? conueniet reſponſio Aug. * quam dicit ſuper Ioan. Quare hunc trahat, & illum non trahat, noli velle diiudicare, ſi non vis errare.

Trac. 26. in Io. paulo poſt prin. to. 9

Ad primum ergo dicendum, quod quamuis ſalus futura per Chriſtum eſſet omnibus gentibus præparata: tamen oportebat ex vno populo Chriſtum naſci, qui propter hoc præ aliis prærogatiuas habuit, ſecundum illud Rom. 9. Quorum, ſcilicet Iudæorum, eſt adoptio filiorum Dei, & teſtamentum, & legiſlatio, quorum patres, ex quibus Chriſtus eſt ſecundum carnem.

Ad ſecundum dicendum, quod acceptio perſonarum locum habet in his, quæ ex debito dantur. In his vero, quæ ex gratuita voluntate conferuntur, acceptio perſonarum locum non habet. Non enim eſt

perſona

perſonarum acceptor, qui ex liberalitate de ſuo dat vni, & non alteri. Sed ſi eſſet diſpenſator bonorum communium, & non diſtribueret æqualiter ſecundum merita perſonarum, eſſet perſonarum acceptor. Salutaria autem beneficia Deus humano generi confert ex ſua gratia: vnde non eſt perſonarum acceptor, ſi quibuſdam præ aliis conferat. Vnde Aug. dicit in lib. de

c.8. non multum ante medium to. 2.

prædeſtinatione ſanctorum *, Omnes quos Deus docet, miſericordia docet; quos autem non docet, iudicio non docet. Hoc enim venit ex damnatione humani generis pro peccato primi parentis.

Ad tertium dicendum, quod beneficia gratiæ ſubtrahuntur homini propter culpam: ſed beneficia naturalia non ſubtrahuntur, inter quæ ſunt miniſteria angelorum: quæ ipſe naturarum ordo requirit, vt ſcilicet per media gubernentur infima, & etiam corporalia ſubſidia, quæ non ſolum hominibus, ſed etiam iumentis Deus adminiſtrat, ſecundum illud Pſal. 35. Homines & iumenta ſaluabis Domine.

522 Art. 5. *Vtrum omnes homines obligabantur ſeruare legem veterem?*

2.2.q.85. a.4.ad 1. & 3.d.25. q.1.ar.2. q.1.ad 3. & Ro.2. le.3.co.2.

AD quintum ſic proceditur. Videtur, quod omnes homines obligabantur ad obſeruandam veterem legem. Quicumque enim ſubditur regi, oportet quod ſubdatur legi ipſius. Sed vetus lex eſt data à Deo, qui eſt rex omnis terræ, vt in Pſal. 46. dicitur. Ergo omnes habitantes terram tenebantur ad obſeruantiam legis.

¶ 2. Præterea, Iudæi ſaluari non poterant, niſi legem veterem obſeruarent. Dicitur enim Deut. 27, Maledictus qui non permanet in ſermonibus legis huius, nec eos opere perficit. Si igitur alij homines ſine obſeruantia legis veteris potuiſſent ſaluari, peior fuiſſet conditio Iudæorum, quam aliorum hominum.

¶ 3. Præterea, Gentiles ad ritum Iudaicum, & ad obſeruantias legis admittebantur. Dicitur enim Exod. 12. Si quis peregrinorum in veſtram voluerit tranſire coloniam, & facere Phaſe Domini: circumcidetur prius omne maſculinum genus: & tunc rite celebrabit, eritque ſimul ſicut indigena terræ. Fruſtra autem ad obſeruantias legales fuiſſent extranei admiſsi ex ordinatione diuina, ſi abſque legalibus obſeruantiis ſaluari potuiſſent. Ergo nullus ſaluari poterat, niſi legem obſeruaret.

** c.9. poſt medium illius.*

SED contra eſt, quod Dionyſ. dicit 9. cap. cœleſt. hierarch.* quod multi Gentilium per angelos ſunt reducti

ducti in Deum. Sed conſtat quod Gentiles legem non obſeruabant. Ergo abſque obſeruantia legis potuerunt aliqui ſaluari.

RESPONDEO dicendum, quod lex vetus manifeſtabat præcepta legis naturæ, & ſuperaddebat quædam propria præcepta. Quantum igitur ad illa, quæ lex vetus continebat de lege naturæ, omnes tenebantur ad obſeruantiam veteris legis: non quia erant de veteri lege, ſed quia erant de lege naturæ. Sed quantum ad illa quæ lex vetus ſuperaddebat, non tenebantur aliqui ad obſeruantiam veteris legis, niſi ſolus populus Iudæorum. Cuius ratio eſt: quia lex vetus, ſicut dictum eſt *, data eſt populo Iudæorum, vt quamdam prærogatiuam ſanctitatis obtineret propter reuerentiam Chriſti, qui ex illo populo naſciturus erat. Quæcumque autem ſtatuuntur ad ſpecialem aliquorum ſanctificationem, non obligant niſi illos: ſicut ad quædam obligantur clerici, qui mancipantur diuino miniſterio, ad quæ laici non obligantur. Similiter & religioſi ad quædam perfectionis opera obligantur ex ſua profeſsione, ad quæ ſeculares non obligantur. Et ſimiliter ad quædam ſpecialia obligabatur populus ille, ad quæ alij populi non obligabantur. Vnde dicitur Deuter. 18. Perfectus eris, & abſque macula coram Domino Deo tuo. Et propter hoc etiam quadam profeſsione vtebantur: vt patet Deut. 26. Profiteor hodie coram Domino Deo tuo, &c.

art. præc.

Ad primum ergo dicendum, quod quicumque ſubduntur regi, obligantur ad legem eius obſeruandam, quam omnibus communiter proponit. Sed ſi inſtituat aliqua obſeruanda à ſuis familiaribus miniſtris, ad hæc cæteri non obligantur.

Ad ſecundum dicendum, quod homo quanto Deo magis coniungitur, tanto efficitur melioris conditionis: & ideo quanto populus Iudæorum erat aſtrictus magis ad diuinum cultum, dignior aliis populis erat. Vnde dicitur Deut. 4. Quæ eſt alia gens ſic inclyta, vt habeat cæremonias, iuſtaque iudicia, & vniuerſam legem? Et ſimiliter etiam quantum ad hoc ſunt melioris conditionis clerici, quam laici; & religioſi, quam ſeculares.

Ad tertium dicendum, quod Gentiles perfectius & ſecurius ſalutem conſequebantur ſub obſeruantiis legis, quam ſub ſola lege naturali: & ideo ad eas admittebantur. Sicut etiam nunc laici tranſeunt ad clericatum, & ſeculares ad religionem, quamuis abſque hoc poſsint ſaluari.

Art.

Digitized by Google

523 Art. 6. *Vtrum lex vetus conuenienter data fuerit tempore Moyſi?*

3.q.70.a.2.ad 1.& 4.d.1.q.1.a.2.q.4.cor. & Gal.3.le.7.co.2.

AD ſextum ſic proceditur. Videtur, quod lex vetus non conuenienter fuerit data tempore Moyſi. Lex enim vetus diſponebat ad ſalutem, quæ erat futura per Chriſtum, ſicut dictum eſt *. Sed ſtatim homo poſt peccatum indiguit huiuſmodi ſalutis remedio. Ergo ſtatim poſt peccatum lex vetus debuit dari.

** art. 1. huius q.*

¶ 2. Præterea, Lex vetus data eſt propter ſanctificationem eorum, ex quibus Chriſtus naſciturus erat. Sed Abrahæ incepit fieri promiſsio de ſemine, quod eſt Chriſtus, vt habetur Geneſ. 12. Ergo ſtatim tempore Abrahæ debuit lex dari.

¶ 3. Præterea, Sicut Chriſtus non eſt natus ex aliis deſcendentibus ex Noë, niſi ex Abraham, cui facta eſt promiſsio: ita etiam non eſt natus ex aliis filiis Abrahæ, niſi ex Dauid, cui eſt promiſsio renouata, ſecundum illud 2. Reg. 23. Dixit vir, cui conſtitutum eſt de Chriſto Dei Iacob. Ergo lex vetus debuit dari poſt Dauid, ſicut data eſt poſt Abraham.

SED contra eſt, quod Apoſtolus dicit ad Gal. 3. quod lex propter tranſgreſsionem poſita eſt, donec veniret ſemen, cui promiſerat ordinata per angelos in manu mediatoris, id eſt, ordinabiliter data, vt gloſſ. dicit *. Ergo congruum fuit, vt lex vetus illo temporis ordine traderetur.

** Gloſſ. ordinaria ibidem.*

RESPONDEO dicendum, quod conuenientiſſime lex vetus data fuit tempore Moyſi. Cuius ratio poteſt accipi ex duobus, ſecundum quod quælibet lex duobus generibus hominum imponitur. Imponitur enim quibuſdam duris & ſuperbis, qui per legem compeſcuntur & domantur. Imponitur etiam bonis, qui per legem inſtructi adiuuantur ad implendum quod intendunt. Conueniens igitur fuit tali tempore legem veterem dari ad ſuperbiam hominum conuincendam. De duobus enim homo ſuperbiebat, ſcilicet de ſcientia, & de potentia. De ſcientia quidem, quaſi ratio naturalis ei poſsit ſufficere ad ſalutem. Et ideo, vt de hoc eius ſuperbia conuinceretur, permiſſus eſt homo regimini ſuæ rationis abſque adminiculo legis ſcriptæ: & experimento homo diſcere potuit, quod patiebatur rationis defectum per hoc, quod homines vſque ad idololatriam, & turpiſsima vitia circa tempora Abrahæ ſunt prolapſi. Et ideo poſt hæc tempora fuit neceſſarium legem ſcriptam dari in remedium humanæ ignorantiæ: quia per legem eſt cognitio peccati, vt dicitur Roman. 3. Sed poſtquam homo eſt

inſtru

Digitized by Google

inſtructus per legem, conuicta eſt eius ſuperbia de infirmitate, dum implere non poterat quod cognoſcebat. Et ideo ſicut Apoſtolus concludit ad Roman. 8. quod impoſsibile erat legi, in qua infirmabatur per carnem, miſit Deus filium ſuum, vt iuſtificatio legis impleretur in nobis. Ex parte vero bonorum lex data eſt in auxilium: quod quidem tunc maximè populo neceſſarium fuit, quando lex naturalis obſcurari incipiebat propter exuperantiam peccatorum. Oportebat enim huiuſmodi auxilium quodam ordine dari, vt per imperfecta ad perfectionem manuducerentur. Et ideo inter legem naturæ & legem gratiæ oportuit legem veterem dari.

Ad primum ergo dicendum, quod ſtatim poſt peccatum primi hominis non competebat legem veterem dari: tum quia nondum homo recognoſcebat ſe ea indigere, de ſua ratione confiſus: tum quia adhuc dictamen legis naturæ nondum erat obtenebratum per conſuetudinem peccandi.

Ad ſecundum dicendum, quod lex non debet dari niſi populo. Eſt enim præceptum commune, vt dictum eſt *. Et ideo tempore Abrahæ data ſunt quædam familiaria præcepta, & quaſi domeſtica Dei ad homines. Sed poſtmodum multiplicatis eius poſteris, in tantum quod populus eſſet, & liberatis eis à ſeruitute, lex conuenienter potuit dari: nam ſerui non ſunt pars populi, vel ciuitatis cui legem dari competit, vt Philoſophus dicit in 3. Polit. *

q. 90. a. 2. & 3. & q. 96. art. 1. ad 2.

lib. 3. c. 3. à medio, tom. 5.

Ad tertium dicendum, quod quia legem oportebat alicui populo dari, non ſolum illi, ex quibus eſt Chriſtus natus, legem acceperunt, ſed totus populus conſignatus ſignaculo circumciſionis, quæ fuit ſignum promiſsionis Abrahæ factæ, & ab eo creditæ: vt dicit Apoſtolus Rom. 4. & ideo etiam ante Dauid oportuit legem dari tali populo iam collecto.

QVAESTIO XCIX.

De præceptis veteris legis, in ſex articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de præceptis veteris legis.

¶ Et primo de diſtinctione ipſorum. Secundo de ſingulis generibus diſtinctis.

CIRCA primum quæruntur ſex.

¶ Primo, vtrum legis veteris ſint plura præcepta, vel vnum tantum?

¶ Secundo, vtrum lex vetus contineat aliqua præcepta moralia?

¶ Tertio,

¶ Tertio, vtrum præter moralia contineat cæremonialia?

¶ Quarto, vtrum contineat præter hæc iudicialia?

¶ Quinto, vtrum præter iſta tria contineat, aliqua alia?

¶ Sexto, de modo quo lex inducebat ad obſeruantiam prædictorum.

524 Art. I. *Vtrum in lege veteri contineatur ſolum vnum præceptum?*

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod in lege veteri non contineatur niſi vnum præceptum. Lex enim nihil aliud eſt quam præceptum, vt ſupra habitum eſt *. Sed lex vetus eſt vna. Ergo non continet niſi vnum præceptum.

q. 90. art. 2. & 3.

¶ 2. Præterea, Apoſtolus dicit Rom. 13. Si quod eſt aliud mandatum, in hoc verbo inſtauratur. Diliges proximum tuum ſicut teipſum. Sed iſtud mandatum eſt vnum. Ergo lex vetus non continet niſi vnum mandatum.

¶ 3. Præterea, Matth. 7. dicitur, Omnia quæcumque vultis vt faciant vobis homines, & vos facite illis: hæc eſt enim lex & prophetæ. Sed tota lex vetus continetur in lege & prophetis. Ergo lex vetus non habet niſi vnum præceptum.

SED contra eſt, quod Apoſtolus dicit ad Epheſ. 2. Legem mandatorum decretis euacuans: & loquitur de lege veteri, vt patet per gloſſ.* ibidem. Ergo lex vetus continet in ſe multa mandata.

Eſt gloſſ. Amb. in hunc locum to. 5.

RESPONDEO dicendum, quod præceptum legis cum ſit obligatorium, eſt de aliquo quod fieri debet. Quod autem aliquid debeat fieri, hoc prouenit ex neceſſitate alicuius finis. Vnde manifeſtum eſt, quod de ratione præcepti eſt, quod importet ordinem ad finem, in quantum ſcilicet illud præcipitur, quod eſt neceſſarium, vel expediens ad finem. Contingit autem ad vnum finem multa eſſe neceſſaria, vel expedientia: & ſecundum hoc poſſunt de diuerſis rebus dari diuerſa præcepta, in quantum ordinantur ad vnum finem. Vnde dicendum eſt, quod omnia præcepta legis veteris ſunt vnum ſecundum ordinem ad vnum finem: ſunt tamen multa ſecundum diuerſitatem eorum quæ ordinantur ad illum finem.

Ad primum ergo dicendum, quod lex vetus dicitur eſſe vna ſecundum ordinem ad finem vnum: & tamen continet diuerſa præcepta ſecundum diſtinctionem eorum, quæ ordinant ad finem. Sicut etiam ars ædificatiua eſt vna ſecundum vnitatem finis, quia tendit ad ædificationem domus: tamen continet diuerſa

uerſa præcepta ſecundum diuerſos actus ad hoc ordinatos.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut Apoſtolus dicit 1. ad Timoth. 1. Finis præcepti charitas eſt: ad hoc enim omnis lex tendit, vt amicitiam conſtituat, vel hominum ad inuicem, vel hominis ad Deum. Et ideo tota lex impletur in hoc vno mandato, Diliges proximum tuum ſicut te ipſum, ſicut in quodam fine mandatorum omnium. In dilectione enim proximi includitur etiam Dei dilectio, quando proximus diligitur propter Deum. Vnde Apoſtolus hoc vnum præceptum poſuit pro duobus, quæ ſunt de dilectione Dei & proximi, de quibus dicit Dominus Matth. 22. In his duobus mandatis pendet omnis lex & prophetæ.

Ad tertium dicendum, quod ſicut dicitur in 9. Ethic.* amicabilia quæ ſunt ad alterum, venerunt ex amicabilibus, quæ ſunt homini ad ſeipſum: dum ſcilicet homo ita ſe habet ad alterum ſicut ad ſe. Et ideo in hoc quod dicitur, Omnia quæcunque vultis, vt faciant vobis homines, & vos facite illis, explicatur quædam regula dilectionis proximi, quæ etiam implicite continetur in hoc, quod dicitur, Diliges proximum tuum ſicut teipſum. Vnde eſt quædam explicatio iſtius mandati.

l. 9. eth. c. 8. non remote à prin. to. 5.

Art. 2. *Vtrum lex vetus contineat præcepta moralia?* 525

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod lex vetus non contineat præcepta moralia. Lex enim vetus diſtinguitur à lege naturæ, vt ſupra habitum eſt *. Sed præcepta moralia pertinent ad legem naturæ. Ergo non pertinent ad legem veterem.

¶ 2. Præterea, Ibi ſubuenire debuit homini lex diuina, vbi deficit ratio humana: ſicut patet in his, quę ad fidem pertinent, quæ ſunt ſupra rationem. Sed ad præcepta moralia ratio hominis ſufficere videtur. Ergo præcepta moralia non ſunt de lege veteri, quæ eſt lex diuina.

¶ 3. Præterea, Lex vetus dicitur littera occidens, vt patet 2. ad Corin. 3. Sed præcepta moralia non occidunt, ſed viuificant: ſecundum illud Pſalm. 118. In æternum non obliuiſcar iuſtificationes tuas, quia in ipſis viuificaſti me. Ergo præcepta moralia non pertinent ad veterem legem.

ſup. q. 98. a. 5. c. & inf. præſ. q. a. 3. ad 2. & a. 4. co. Et Pſ. 18. co. 7. 8. & 9.
** q. 91. a. 4. et 5. & q. præc. art. 5.*

SED contra eſt, quod dicitur Eccleſiaſt. 17. Addidit illis diſciplinam, & legem vitæ hæreditauit eos. Diſciplina autem pertinet ad mores. Dicit enim gloſſ. ad Hebr. 12. * ſuper illud, Omnis diſciplina, &c. Diſciplina eſt eruditio morum per difficilia,

Gl. ord. ibid.

Digitized by Google

lia. Ergo lex à Deo data præcepta moralia continebat.

RESPONDEO dicendum, quod lex vetus continebat præcepta quædam moralia, vt patet Exod. 20. Non occides, Non furtum facies, & hoc rationabiliter. Nam ſicut intentio principalis legis humanæ eſt, vt faciat amicitiam hominum ad inuicem: ita intentio diuinæ legis eſt, vt conſtituat principaliter amicitiam hominis ad Deum. Cum autem ſimilitudo ſit ratio amoris (ſecundum illud Eccleſiaſt. 13. Omne animal diligit ſimile ſibi) impoſsibile eſt eſſe amicitiam hominis ad Deum, qui eſt optimus, niſi homines efficiantur boni. Vnde dicitur Leu. 19. Sancti eritis, quoniam ego ſanctus ſum. Bonitas autem hominis eſt virtus, quæ facit bonum habentem. Et ideo oportuit præcepta legis veteris etiam de actibus virtutum dari, & hæc ſunt moralia legis præcepta.

Ad primum ergo dicendum, quod lex vetus diſtinguitur à lege naturæ: non tamquam ab ea omnino aliena, ſed tamquam ei aliquid ſuperaddens. Sicut enim gratia præſupponit naturam, ita oportet quod lex diuina præſupponat legem naturalem.

Ad ſecundum dicendum, quod legi diuinæ conueniens erat, vt non ſolum prouideret homini in his, ad quæ ratio non poteſt, ſed etiam in his, circa quæ contingit rationem hominis impediri. Ratio autem hominis circa præcepta moralia quantum ad ipſa communiſsima præcepta legis naturæ, non poterat errare in vniuerſali: ſed tamen propter conſuetudinem peccandi obſcurabatur in particularibus agendis. Circa alia vero præcepta moralia, quæ ſunt quaſi concluſiones deductæ ex communibus principiis legis naturæ, multorum ratio oberrabat: ita vt quædam quæ ſunt ſecundum ſe mala, ratio multorum licita iudicaret. Vnde oportuit contra vtrumque defectum homini ſubueniri per auctoritatem legis diuinæ. Sicut etiam inter credenda nobis proponuntur non ſolum ea ad quæ ratio attingere non poteſt, (vt Deum eſſe trinum) ſed etiam ea ad quæ ratio recta pertingere poteſt, vt Deum eſſe vnum, ad excludendum rationis humanæ errorem, qui accidebat in multis.

Ad tertium dicendum, quod ſicut Auguſt. probat in lib. de ſpiritu & lit. * etiam littera legis, quantum ad præcepta moralia, occidere dicitur occaſionaliter, in quantum ſcilicet præcipit quod bonum eſt, non præbens auxilium gratiæ ad implendum.

* c. 14. tom. 3.

Art.

Art. 3. *Vtrum lex vetus contineat præcepta cæremonialia præter moralia?* 526

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod lex vetus non contineat præcepta cæremonialia præter moralia. Omnis enim lex, quæ hominibus datur, eſt directiua humanorum actuum. Actus autem humani, morales dicuntur, vt ſupra dictum eſt *. Ergo videtur, quod in lege veteri hominibus data, non debeant contineri niſi præcepta moralia.

¶ 2. Præterea, Præcepta, quæ dicuntur cæremonialia, videntur ad diuinum cultum pertinere. Sed diuinus cultus eſt actus virtutis, ſcilicet religionis, quæ vt Tullius dicit in ſua Rhetor. † diuinæ naturæ cultum, cæremoniamque affert. Cum igitur præcepta moralia ſint de actibus virtutum (vt dictum eſt *) videtur quod præcepta cæremonialia non ſint diſtinguenda à morallibus.

Inf. ar. 4. & 5 cor. & q. 101 a. 1. co. & q. 103. a. 1 co. & ad 3. & q. 104. a. 4. & 2. 2. q. 122. a. 1. ad 2. & quol 2. a. 1. co. & quol. 4. a. 13. co.

¶ 3. Præterea, Præcepta cæremonialia eſſe videntur, quæ figuratiue aliquid ſignificant. Sed, ſicut Auguſtinus dicit in 2. de doctrina Chriſtiana †. Verba inter homines obtinuerunt principatum ſignificandi. Ergo nulla neceſsitas fuit vt in lege continerentur præcepta cæremonialia de aliquibus actibus figuratiuis.

** q. 1. a 3.*
† l. 2. de inuen. in fol. 4. ante fin. lib.

SED contra eſt, quod dicitur Deuteron. 4. Decem verba quæ ſcripſit in duabus tabulis lapideis, mihique mandauit in illo tempore, vt docerem vos cæremonias, & iudicia, quæ facere deberetis. Sed decem præcepta legis ſunt moralia. Ergo præter præcepta moralia, ſunt etiam alia præcepta cæremonialia.

** ar. præc.*
† li. 2. c. 3. Et 14. de Tri. c. 5 & med. to. 3.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut dictum eſt *, lex diuina principaliter inſtituitur ad ordinandum homines ad Deum: lex autem humana principaliter ad ordinandum homines ad inuicem. Et ideo leges humanæ non curauerunt aliquid inſtituere de cultu diuino, niſi in ordine ad bonum commune hominum: & propter hoc etiam multa confinxerunt circa res diuinas, ſecundum quod videbatur eis expediens ad informandos mores hominum, ſicut patet in ritu Gentilium. Sed lex diuina è conuerſo homines ad inuicem ordinauit, ſecundum quod conueniebat ordini, qui eſt in Deum, quem principaliter intendebat. Ordinatur autem homo in Deum non ſolum per interiores actus mentis (qui ſunt, credere, ſperare, & amare) ſed etiam per quædam exteriora opera, quibus homo diuinam ſeruitutem profitetur. Et iſta opera dicuntur ad cultum

art. præc.

Dei

Digitized by Google

Dei pertinere: qui quidem cultus cæremonia vocatur, quaſi munia, id eſt dona Cereris, quæ dicebatur Dea frugum: eo quod primo ex frugibus oblationes Deo offerebantur. Siue, vt Maximus Valerius re-
li. 1. c. 1. fert*, nomen cæremoniæ introductum eſt ad ſigni-
parum à ficandum cultum diuinum apud Latinos à quodam
medio, in oppido iuxta Romam, quod Cære vocabatur: eo
tit. de L. quod Roma capta à Gallis, illic ſacra Romanorum
Furio Bi- oblata ſunt, & reuerendiſsime habita. Sic igitur illa
baculo. præcepta, quæ in lege pertinent ad cultum Dei, ſpecialiter cæremonialia dicuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod humani actus ſe extendunt etiam ad cultum diuinum: & ideo etiam de his continet præcepta lex vetus hominibus data.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut ſupra dictum
q. 94. a. 4. eſt*, præcepta legis naturæ communia ſunt, & indigent determinatione. Determinantur autem & per legem humanam, & per legem diuinam. Et ſicut ipſæ determinationes, quæ fiunt per legem humanam, non dicuntur eſſe de lege naturæ, ſed de iure poſitiuo: ita ipſæ determinationes præceptorum legis naturæ, quæ fiunt per legem diuinam, diſtinguuntur à præceptis moralibus, quæ pertinent ad legem naturæ.
** c. 1. poſt* Colere ergo Deum, cum ſit actus virtutis, pertinet ad
med. il- præceptum morale. Sed determinatio huius præcepti
lius. (vt ſcilicet colatur talibus hoſtiis, & talibus muneribus) hoc pertinet ad præcepta cæremonialia. Et
527
ideo præcepta cæremonialia diſtinguuntur à præce-
inf. ar. 5. ptis moralibus.

co. & q. Ad tertium dicendum, quod ſicut Dionyſ. dicit
101. a. 1. primo cap. cœleſt. hierar.* diuina hominibus ma-
co. & q. nifeſtari non poſſunt, niſi ſub aliquibus ſimilitudi-
103. a. 1. nibus ſenſibilibus: ipſæ autem ſimilitudines magis
& 2.2.q. mouent animum, quando non ſolum verbo expri-
77, ar. 1. muntur, ſed etiam ſenſui offeruntur. Et ideo diuina
co. & q. traduntur in Scripturis, non ſolum per ſimilitudines
122 ar. 1. verbo expreſſas (ſicut patet in Metaphoricis locu-
ad 2. & 3 tionibus) ſed etiam per ſimilitudines rerum, quæ
cō. c. 128. viſui proponuntur, quod pertinet ad præcepta cæ-
& quo. 2. remonialia.

art. 8. co. Art. 4. *Vtrum præter præcepta moralia & cæremonia-*
& q. 4. *lia, ſint etiam præcepta iudicialia?*

ar. 1. co. AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod præter
** l. 6. c. 2.* præcepta moralia, & cæremonialia non ſint ali-
& li. 19. qua præcepta iudicialia in veteri lege. Dicit enim
c. 18. & Auguſtinus* contra Fauſtum, quod in lege veteri
li. 10. c. 2. ſunt præcepta vitæ agendæ, & præcepta vitæ ſigni-
10. 6. ficandæ. Sed præcepta vitæ agendæ ſunt moralia:

præ

Digitized by Google

præcepta autem vitæ ſignificandæ ſunt cæremonialia. Ergo præter hæc duo genera præceptorum non ſunt ponenda in lege alia præcepta iudicialia.

¶ 2. Præterea, Super illud Pſalm. 118. A iudiciis tuis non declinaui, dicit gloſſ. † id eſt ab his, quæ conſtituiſti regulam viuendi. Sed regula viuendi pertinet ad præcepta moralia. Ergo præcepta iudicialia non ſunt diſtinguenda à moralibus. † *eſt gloſ. Caſſiod. in hunc locum.*

¶ 3. Præterea, Iudicium videtur eſſe actus iuſtitiæ: ſecundum illud Pſalm. 93. Quoadusque iuſtitia conuertatur in iudicium. Sed actus iuſtitiæ, ſicut & actus cæterarum virtutum, pertinet ad præcepta moralia. Ergo præcepta moralia includunt in ſe iudicialia: & ſic non debent ab eis diſtingui.

SED contra eſt, quod dicitur Deuteronom. 6. Hæc ſunt præcepta & cæremoniæ atque iudicia. Præcepta autem antonomaſtice dicuntur moralia. Ergo præter præcepta moralia & cæremonialia ſunt etiam iudicialia.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut * dictum eſt, ad legem diuinam pertinet, vt ordinet homines adinuicem & ad Deum. Vtrumque autem horum in communi quidem pertinet ad dictamen legis naturæ, ad quod referuntur moralia præcepta: ſed oportet quod determinetur vtrumque per legem diuinam vel humanam: quia principia naturaliter nota ſunt communia tam in ſpeculatiuis, quam in actiuis. Sicut igitur determinatio communis præcepti de cultu diuino fit per præcepta cæremonialia: ſic & determinatio communis præcepti de iuſtitia obſeruanda inter homines determinatur per præcepta iudicialia: & ſecundum hoc oportet tria præcepta legis veteris ponere: ſcilicet moralia, quæ ſunt de dictamine legis naturæ: cæremonialia, quæ ſunt determinationes cultus diuini: & iudicialia, quæ ſunt determinationes iuſtitiæ inter homines obſeruandæ. Vnde cum Apoſtolus Rom. 7. dixiſſet, quod lex eſt ſancta: ſubiungit, quod mandatum eſt iuſtum & bonum, & ſanctum. Iuſtum quidem quantum ad iudicialia: ſanctum quantum ad cæremonialia (nam ſanctum dicitur quod eſt Deo dicatum:) bonum id eſt honeſtum, quantum ad moralia. * *a. 2. & 3.*

Ad primum ergo dicendum, quod tam præcepta moralia, quam etiam iudicialia, pertinent ad directionem vitæ humanæ: & ideo vtraque continentur ſub vno membro illorum, quæ ponit Auguſtinus, ſcilicet ſub præceptis vitæ agendæ.

Ad ſecundum dicendum, quod iudicium ſigni-

ficat executionem iuſtitiæ, quæ quidem eſt ſecundum applicationem rationis ad aliqua particularia determinate. Vnde præcepta iudicialia communicant in aliquo cum moralibus, in quantum ſcilicet à ratione deriuantur. Et in aliquo cum cæremonialibus, in quantum ſcilicet ſunt quædam determinationes communium præceptorum. Et ideo quandoque ſub iudiciis comprehenduntur præcepta iudicialia & moralia, ſicut dicitur Deuter. 5. Audi Iſraël cæremonias, atque iudicia. Quandoque vero iudicialia & cæremonialia, ſicut dicitur Leuit. 18. Facietis iudicia mea, & præcepta mea ſeruabitis. Vbi præcepta ad moralia referuntur, iudicia vero ad iudicialia & cæremonialia.

Ad tertium dicendum, quod actus iuſtitiæ in generali pertinet ad præcepta moralia: ſed determinatio eius in ſpeciali pertinet ad præcepta iudicialia.

528 Art. 5. *Vtrum aliqua alia præcepta contineantur in lege veteri præter moralia, iudicialia, & cæremonialia?*

*ſup. q. 4. cor. & quol. 2. ar. 8. co. et Gal. 5. le. 3. co. 2. & Heb. 7 le. 2. co. 2. * q. 60. art. 5.*

AD quintum ſic proceditur. Videtur, quod aliqua alia præcepta contineantur in lege veteri præter moralia, iudicialia, & cæremonialia. Iudicialia enim præcepta pertinent ad actum iuſtitiæ, quæ eſt hominis ad hominem: cæremonialia vero pertinent ad actum religionis, qua Deus colitur. Sed præter has ſunt multæ aliæ virtutes, ſcilicet temperantia, fortitudo, liberalitas, & aliæ plures, vt ſupra * dictum eſt. Ergo præter prædicta oportet plura alia in lege veteri contineri.

ar. præc. ad 2. & in argu. Sed cont.

¶ 2. Præterea, Deuter. 11. dicitur, Ama Dominum Deum tuum, & obſerua eius præcepta, & cæremonias, & iudicia, atque mandata. Sed præcepta pertinent ad moralia, vt * dictum eſt. Ergo præter moralia, iudicialia, & cæremonialia, adhuc alia continentur in lege, quæ dicuntur mandata.

¶ 3. Præterea, Deuter. 6. dicitur, Cuſtodi præcepta Domini Dei tui, & teſtimonia, & cæremonias, quas tibi præcepi. Ergo præter omnia præcepta adhuc in lege teſtimonia continentur.

glo. interlinearis ibid.

¶ 4. Præterea, In Pſalm. 118. dicitur, In æternum non obliuiſcar iuſtificationes tuas. * gloſſ. id eſt legem. Ergo præcepta legis veteris non ſolum ſunt moralia, cæremonialia, & iudicialia, ſed etiam iuſtificationes.

SED contra eſt, quod dicitur Deut. 6. Hæc ſunt præcepta, cæremoniæ, atque iudicia, quæ mandauit Dominus Deus vobis: & hæc ponuntur in principio legis.

legis. Ergo omnia præcepta legis ſub his comprehenduntur.

RESPONDEO dicendum, quod in lege ponuntur aliqua tamquam præcepta, aliqua vero tamquam ad præceptorum impletionem ordinata. Præcepta quidem ſunt de his, quæ ſunt agenda, ad quorum impletionem ex duobus homo inducitur: ſcilicet ex auctoritate præcipientis, & ex vtilitate impletionis: quæ quidem eſt conſecutio alicuius boni vtilis, delectabilis, vel honeſti, aut fuga alicuius mali contrarij. Oportuit igitur in veteri lege proponi quædam, quæ auctoritatem Dei præcipientis indicarent, ſicut illud Deut. 6. Audi Iſraël, Dominus Deus tuus Deus vnus eſt, & illud Geneſ. 1. In principio creauit Deus cœlum & terram: & huiuſmodi dicuntur teſtimonia. Oportuit etiam, quod in lege proponerentur quædam præmia obſeruantium legem, & pœnæ tranſgredientium: vt patet Deut. 28. Si audieris vocem Domini Dei tui, faciet te excelſiorem cunctis gentibus, &c. & huiuſmodi dicuntur iuſtificationes, ſecundum quod Deus aliquos iuſte punit vel præmiat. Ipſa autem agenda ſub præcepto non cadunt, niſi in quantum habent aliquam debiti rationem. Eſt autem duplex debitum. Vnum quidem ſecundum regulam rationis: aliud autem ſecundum regulam legis determinantis: ſicut * Philoſophus in 5. Ethicorum diſtinguit duplex iuſtum, ſcilicet morale & legale. Debitum autem morale eſt duplex: dictat enim ratio aliquid faciendum, vel tamquam neceſſarium, ſine quo non poteſt eſſe ordo virtutis: vel tamquam vtile ad hoc, quod ordo virtutis melius conſeruetur. Et ſecundum hoc quædam moralium præciſe præcipiuntur, vel prohibentur in lege: ſicut, Non occides, Non furtum facies, & hæc proprie dicuntur præcepta. Quædam vero præcipiuntur, vel prohibentur, non quaſi præciſe debita, ſed propter melius. Et iſta poſſunt dici mandata: quia quamdam inductionem habent, & perſuaſionem, ſicut illud Exod 22. Si pignus acceperis veſtimentum à proximo tuo, ante ſolis occaſum reddas ei: & aliqua ſimilia. Vnde * Hieronymus dicit, quod in præceptis eſt iuſtitia: in mandatis vero charitas. Debitum autem ex determinatione legis in rebus quidem humanis pertinet ad iudicialia: in rebus autem diuinis ad cæremonialia: quamuis etiam ea quæ pertinent ad pœnam vel præmia, dici poſsint teſtimonia, in quantum ſunt proteſtationes quædam diuinæ iuſtitiæ. Omnia vero præcepta legis

c. 7. to. 5.

**in proœmio in Marcum medio reperies in glo. ordinaria.*

poſſunt dici iuſtificationes, in quantum ſunt quædam executiones legalis iuſtitiæ. Poſſunt etiam aliter mandata à præceptis diſtingui, vt præcepta dicantur, quæ Deus per ſeipſum iuſsit: mandata autem, quæ per alios mandauit, vt ipſum nomen ſonare videtur. Ex quibus omnibus apparet, quod omnia legis præcepta continentur ſub moralibus, cæremonialibus, & iudicialibus: alia vero non habent rationem præceptorum, ſed ordinantur ad præceptorum obſeruationem, vt * dictum eſt.

in iſto a.

Ad primum ergo dicendum, quod ſola iuſtitia inter alias virtutes importat rationem debiti: & ideo moralia in tantum ſunt lege determinabilia, in quantum pertinent ad iuſtitiam: cuius etiam quædam pars eſt religio, vt * Tullius dicit. Vnde iuſtum legale non poteſt eſſe aliquod præter cæremonialia & iudicialia præcepta.

** lib. 2. de inv. in f. 4. ante fi. lib.*

Ad alia patet reſponſio per ea quæ dicta ſunt.

529 Art. 6. *Vtrum lex vetus debuerit inducere ad obſeruationem præceptorum per temporales promiſſiones, & comminationes?*

AD ſextum ſic proceditur. Videtur, quod lex vetus non debuerit inducere ad obſeruantiam præceptorum per temporales promiſsiones & comminationes. Intentio enim legis diuinæ eſt, vt homines Deo ſubdat per timorem & amorem. Vnde dicitur Deut. 10. Et nunc Iſraël, quid Dominus Deus tuus petit à te, niſi vt timeas Dominum Deum tuum, & ambules in viis eius, & diligas eum? Sed cupiditas rerum temporalium abducit à Deo. Dicit enim Auguſt. * in lib. 83. Quæſt. quod venenum charitatis eſt cupiditas. Ergo promiſsiones & comminationes temporales videntur contrariari intentioni legiſlatoris: quod facile legem reprobabilem facit, vt patet per † Philoſ. in 7. Polit.

ſup. q. 91. art. 5 co. & inf. q. 107. a 1. ad 2. & 3. d. 4. ar. 2. co. & ar. 4. et Rom. 8. lect. 3. cor 2 & c. 10. col. 2. & 2. Cor. 11. le. 6. co. 2.

** q. 36 non procul. à pri.*

tom. 4.

† l. 7. c. 2. à med. to. 5.

¶ 2. Præterea, Lex diuina eſt excellentior quam lex humana. Videmus autem in ſcientiis, quod quanto aliqua eſt altior, tanto per altiora media procedit. Ergo cum lex humana procedat ad inducendum homines per temporales comminationes & promiſsiones, lex diuina non debuit ex his procedere, ſed per aliqua maiora.

¶ 3. Præterea, Id non poteſt eſſe præmium iuſtitiæ, vel pœna culpæ, quod æqualiter euenit & bonis & malis. Sed ſicut dicitur Eccleſ. 9. Vniuerſa æque eueniunt iuſto & impio, bono & malo, mundo & immundo, immolanti victimas & ſacrificia contemnenti. Ergo temporalia bona, vel mala non conuenienter

nienter ponuntur vt pœna, vel præmia mandatorum legis diuinæ.

SED contra eſt, quod dicitur Iſa. primo, Si volueritis, & audieritis me bona terræ comedetis: quod ſi nolueritis, & me ad iracundiam prouocaueritis, gladius deuorabit vos.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut in ſcientiis ſpeculatiuis inducuntur homines ad aſſentiendum concluſionibus per media ſyllogiſtica: ita etiam in quibuſlibet legibus homines inducuntur ad obſeruantias præceptorum per pœnas & præmia. Videmus autem in ſcientiis ſpeculatiuis, quod media proponuntur auditori ſecundum eius conditionem. Vnde ſicut oportet ordinate in ſcientiis procedere vt ex notioribus diſciplina incipiat: ita etiam oportet eum, qui vult inducere hominem ad obſeruantiam præceptorum, vt ex illis eum mouere incipiat, quæ ſunt in eius affectu: ſicut pueri prouocantur ad aliquid faciendum aliquibus puerilibus munuſculis. Dictum eſt autem * ſupra, quod lex vetus diſponebat ad Chriſtum, ſicut imperfectum ad perfectum. Vnde dabatur populo adhuc imperfecto in comparatione ad perfectionem, quæ erat futura per Chriſtum, & ideo populus ille comparatur puero ſub pædagogo exiſtenti, vt patet Galat. 3. Perfectio autem hominis eſt, vt contemptis temporalibus, ſpiritualibus inhæreat, vt patet per illud quod Apoſtolus dicit Philip. 3. Quæ quidem retro ſunt obliuiſcens, ad ea quæ priora ſunt, me extendo: quicumque ergo perfecti ſumus, hoc ſentiamus. Imperfectorum autem eſt, quod temporalia bona deſiderent: in ordine tamen ad Deum. Peruerſorum autem eſt, quod in temporalibus bonis finem conſtituant. Vnde legi veteri conueniebat, vt per temporalia, quæ erant in affectu hominum imperfectorum, manuduceret homines ad Deum. q. 98. a. 1. & 2. ad 1. & ar. 3.

Ad primum ergo dicendum, quod cupiditas, qua homo conſtituit finem in temporalibus bonis, eſt charitatis venenum: ſed conſecutio temporalium bonorum, quæ homo deſiderat in ordine in Deum, eſt quædam via inducens imperfectos ad Dei amorem, ſecundum illud Pſal. 48. Confitebitur tibi, cum benefeceris illi.

Ad ſecundum dicendum, quod lex humana inducit homines ex temporalibus præmiis vel pœnis per homines inducendis: lex vero diuina ex præmiis vel pœnis exhibendis per Deum: & in hoc procedit per media altiora.

Ad tertium dicendum, quod ſicut patet hiſtorias veteris teſtamenti reuoluenti, communis ſtatus populi ſemper ſub lege in proſperitate fuit, quamdiu legem obſeruabant: & ſtatim declinantes à præceptis legis diuinæ, in multas aduerſitates incidebant. Sed aliquæ perſonæ particulares etiam iuſtitiam legis obſeruantes, in aliquas aduerſitates incidebant: vel quia iam erant ſpirituales effecti, vt per hoc magis ab affectu temporalium abſtraherentur, & eorum virtus probata redderetur: aut quia opera legis exterius implentes, cor totum habebant in temporalibus defixum, & à Deo elongatum, ſecundum quod dicitur. Iſa. 29. Populus hic labiis me honorat, cor autem eorum longe eſt à me.

QVAESTIO C.

De præceptis moralibus veteris legis, in duodecim articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de ſingulis generibus præceptorum veteris legis.

¶ Et primo de præceptis moralibus. Secundo de cæremonialibus. Tertio, de iudicialibus.

CIRCA primum quæruntur duodecim.

¶ Primo, vtrum omnia præcepta moralia veteris legis ſint de lege naturæ?

¶ Secundo, vtrum præcepta moralia veteris legis ſint de actibus omnium virtutum?

¶ Tertio, vtrum omnia præcepta moralia veteris legis reducantur ad decem præcepta decalogi?

¶ Quarto, de diſtinctione præceptorum decalogi.

¶ Quinto, de numero eorum.

¶ Sexto, de ordine.

¶ Septimo, de modo tradendi ipſa.

¶ Octauo, vtrum ſint diſpenſabilia?

¶ Nono, vtrum modus obſeruandi virtutem cadat ſub præcepto?

¶ Decimo, vtrum modus charitatis cadat ſub præcepto?

530 ¶ Vndecimo, de diſtinctione aliorum præceptorum moralium.

¶ Duodecimo, vtrum præcepta moralia veteris legis iuſtificent?

ſup. q. 49. a. 3. ad 2. & a. 4. co. & infr. q. 104. a. 1. cor & Matt. 13 cap. 11.

Art. 1. *Vtrum omnia præcepta moralia pertineant ad legem naturæ?*

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod non omnia præcepta moralia pertineant ad legem naturæ. Dicitur enim Eccleſ. 17. Addidit illis diſciplinam,

pſinam, & legem vitæ hæreditauit illos. Sed diſciplina diuiditur contra legem naturæ, eo quod lex naturalis non addiſcitur, ſed ex naturali inſtinctu habetur. Ergo non omnia præcepta moralia ſunt de lege naturæ.

¶ 2. Præterea, Lex diuina perfectior eſt, quam lex humana. Sed lex humana ſuperaddit aliqua ad bonos mores pertinentia his, quæ ſunt de lege naturæ: quod patet ex hoc, quod lex naturæ eſt eadem apud omnes: huiuſmodi autem morum inſtituta ſunt diuerſa apud diuerſos. Ergo multo fortius diuina lex aliqua ad bonos mores pertinentia debuit addere ſupra legem naturæ.

¶ 3. Præterea, Sicut ratio naturalis inducit ad aliquos bonos mores, ita & fides. Vnde etiam dicitur ad Galat. 5. quod fides per dilectionem operatur. Sed fides non continetur ſub lege naturæ: quia ea quæ ſunt fidei, ſunt ſupra rationem naturalem. Ergo non omnia præcepta moralia legis diuinæ pertinent ad legem naturæ.

SED contra eſt, quod dicit Apoſtol. Roman. 2. quod gentes, quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis ſunt, faciunt. Quod oportet intelligi de his, quæ pertinent ad bonos mores. Ergo omnia moralia præcepta legis ſunt de lege naturæ.

RESPONDEO dicendum, quod præcepta moralia à cæremonialibus, & iudicialibus ſunt diſtincta. Moralia enim ſunt de illis, quæ ſecundum ſe ad bonos mores pertinent. Cum autem humani mores dicantur in ordine ad rationem, quæ eſt proprium principium humanorum actuum: illi mores dicuntur boni, qui rationi congruunt, mali autem, qui à ratione diſcordant. Sicut autem omne iudicium rationis ſpeculatiuæ procedit à naturali cognitione primorum principiorum: ita etiam omne iudicium rationis practicæ procedit ex quibuſdam principiis naturaliter cognitis, vt * ſupra dictum eſt: ex quibus diuerſimode procedi poteſt ad iudicandum de diuerſis. Quædam enim ſunt in humanis actibus adeo explicita, quod ſtatim cum modica conſideratione poſſunt approbari, vel reprobari per illa communia, & prima principia. Quædam vero ſunt, ad quorum iudicium requiritur multa conſideratio diuerſarum circumſtantiarum: quas conſiderare diligenter non eſt cuiuſlibet, ſed ſapientum: ſicut conſiderare particulares concluſiones ſcientiarum non pertinet ad omnes, ſed ad ſolos Philoſophos. Quædam vero ſunt, ad quæ diiudicanda indiget homo adiuuari per inſtructionem diuinam, ſicut eſt cir-

* q. 94. a. 2. 1. & 6.

ea credenda. Sic igitur patet, quod cùm moralia præcepta ſint de his, quæ pertinent ad bonos mores; hæc autem ſunt, quæ rationi conueniunt; omne autem rationis humanæ iudicium aliqualiter à naturali ratione deriuatur: neceſſe eſt, quod omnia præcepta moralia pertineant ad legem naturæ, ſed diuerſimode. Quædam enim ſunt, quæ ſtatim per ſe ratio naturalis cuiuſlibet hominis diiudicat eſſe facienda, vel non facienda: ſicut, Honora patrem tuum, & matrem: &, Non occides, Non furtum facies, & huiuſmodi, ſunt abſolute de lege naturæ. Quædam vero ſunt, quæ ſubtiliori conſideratione rationis à ſapientibus iudicantur eſſe obſeruanda: & iſta ſic ſunt de lege naturæ, vt tamen indigeant diſciplina, qua minores à ſapientioribus inſtruantur: ſicut illud, Coram cano capite conſurge, & honora perſonam ſenis, & alia huiuſmodi. Quædam vero ſunt, ad quæ iudicanda ratio humana indiget inſtructione diuina, per quam erudimur de diuinis: ſicut eſt illud, Non facies tibi ſculptile, neque omnem ſimilitudinem, Non aſſumes nomen Dei tui in vanum.

¶ Et per hoc patet reſponſio ad obiecta.

731 Art. 2. *Vtrum præcepta moralia legis ſint de omnibus actibus virtutum?*

Sup.q.49. a.3.ad 2. & a.4.co. & inf.q. 104.a.1. cor. & Matt.23 c.11.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod præcepta moralia legis non ſint de omnibus actibus virtutum. Obſeruatio enim præceptorum veteris legis, iuſtificatio nominatur, ſecundum illud Pſalm. 118. Iuſtificationes tuas cuſtodiam. Sed iuſtificatio eſt executio iuſtitiæ. Ergo præcepta moralia non ſunt niſi de actibus iuſtitiæ.

¶ 2. Præterea, Id quod cadit ſub præcepto, habet rationem debiti. Sed ratio debiti non pertinet ad alias virtutes, niſi ad ſolam iuſtitiam, cuius proprius actus eſt reddere vnicuique debitum. Ergo præcepta legis moralia non ſunt de actibus aliarum virtutum, ſed ſolum de actibus iuſtitiæ.

¶ 3. Præterea, Omnis lex ponitur propter bonum commune, vt dicitur † Iſidor. Sed inter virtutes ſola iuſtitia reſpicit bonum commune, * vt Philoſophus dicit in 5. Ethic. Ergo præcepta moralia ſunt ſolum de actibus iuſtitiæ.

lib.5.etymol.c.21. *c.1.& 2. & 2 l.t.5.

SED contra eſt, quod † Ambr. dicit, quod peccatum eſt transgreſsio legis diuinæ, & cœleſtium inobedientia mandatorum. Sed peccata contrariantur omnibus actibus virtutum. Ergo lex diuina habet ordinare de actibus omnium virtutum.

† in li. de para. c.8. ante medium. to.4.

RESPONDEO dicendum, quod cum præcepta

legis

legis ordinentur ad bonum commune (ſicut * ſupra habitum eſt) neceſſe eſt, quod præcepta legis diuerſificentur ſecundum diuerſos modos communitatum. Vnde * Philoſophus in ſua Politica docet, quod alias leges oportet ſtatuere in ciuitate, quæ regitur rege, & alias in ea, quæ regitur per populum, vel per aliquos potentes de ciuitate. Eſt autem alius modus communitatis, ad quam ordinatur lex humana, & ad quam ordinatur lex diuina. Lex enim humana ordinatur ad communitatem ciuilem, quæ eſt hominum adinuicem. Homines autem ordinantur adinuicem per exteriores actus, quibus homines ſibi inuicem communicant: huiuſmodi: autem communicatio pertinet ad rationem iuſtitiæ, quæ eſt proprie directiua communitatis humanæ. Et ideo lex humana non proponit præcepta, niſi de actibus iuſtitiæ: & ſi præcipiat actus aliarum virtutum, hoc non eſt, niſi in quantum aſſumunt rationem iuſtitiæ, vt patet per * Philoſophum in quinto Ethicorum. Sed communitas, ad quam ordinat lex diuina, eſt hominum ad Deum, vel in præſenti, vel in futura vita: & ideo lex diuina præcepta proponit de omnibus illis, per quæ homines bene ordinentur ad communicationem cum Deo: homo autem Deo coniungitur ratione, ſiue mente, in qua eſt Dei imago: & ideo lex diuina præcepta proponit de omnibus illis, per quæ ratio hominis bene ordinata eſt. Hoc autem contingit per actus omnium virtutum. Nam virtutes intellectuales ordinant bene actus rationis in ſeipſis: virtutes autem morales ordinant bene actus rationis circa interiores paſsiones, & exteriores operationes. Et ideo manifeſtum eſt, quod lex diuina conuenienter proponit præcepta de actibus omnium virtutum: ita tamen quod quædam, ſine quibus ordo virtutis, qui eſt ordo rationis, obſeruari non poteſt, cadunt ſub obligatione præcepti: quædam vero, quæ pertinent ad bene eſſe virtutis perfectæ, cadunt ſub admonitione conſilij.

q. 90. a. 2.

lib. 3. c. 5. 6. & 9. tom. 5.

c. 1. circa med. & deinceps tom. 5.

Ad primum ergo dicendum, quod adimpletio mandatorum legis, etiam quæ ſunt de actibus aliarum virtutum, habet rationem iuſtificationis, in quantum iuſtum eſt, vt homo obediat Deo, vel etiam in quantum iuſtum eſt, quod omnia, quæ ſunt hominis, rationi ſubdantur.

Ad ſecundum dicendum, quod iuſtitia proprie dicta attendit debitum vnius hominis ad alium. Sed in omnibus aliis virtutibus attenditur debitum inferiorum virium ad rationem: & ſecundum rationem

Digitized by Google

cap. vlt. tom. 5. huius debiti * Philoſophus aſſignat in 5. Ethicorum quamdam iuſtitiam metaphoricam.

Ad tertitum patet reſponſio per ea, quæ dicta ſunt de diuerſitate communitatis.

532 Art. 3. *Vtrum omnia præcepta moralia veteris legis reducantur ad decem præcepta decalogi?*

Inf. a. 1. & 2. 2. q. 122. a. 6. & 9. ad 2. & 3 d. 37. ar. 2. q. 1. co. & 5. per tot. et mal. q. 14. art. 2. ad 14. et quol. 7. a. 17. ad 8.

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod non omnia præcepta moralia veteris legis reducantur ad decem præcepta decalogi. Prima enim & principalia legis præcepta ſunt, Diliges Dominum Deum tuum, & diliges proximum tuum, vt habetur Matth. 22. Sed iſta duo non continentur in præceptis decalogi. Ergo non omnia præcepta moralia continentur in præceptis decalogi.

¶ 2. Præterea, Præcepta moralia non reducuntur ad præcepta cæremonialia, ſed potius è conuerſo. Sed inter præcepta decalogi eſt vnum cæremoniale, ſcilicet, Memento vt diem ſabbati ſanctifices. Ergo præcepta moralia non reducuntur ad omnia præcepta decalogi.

¶ 3. Præterea, Præcepta moralia ſunt de omnibus actibus virtutum. Sed inter præcepta decalogi ponuntur ſola præcepta pertinentia ad actus iuſtitiæ, vt patet diſcurrenti per ſingula. Ergo præcepta decalogi non continent omnia præcepta moralia.

SED contra eſt, quod Matth. 5. ſuper illud, Beati eſtis cum maledixerint, &c. dicit * gloſſ. quod Moyſes decem pręcepta proponens, poſtea per partes explicat. Ergo omnia præcepta legis ſunt quædam partes præceptorum decalogi.

gloſ. ord. in hoc loc.

RESPONDEO dicendum, quod præcepta decalogi ab aliis præceptis legis differunt in hoc, quod præcepta decalogi per ſeipſum Deus dicitur populo propoſuiſſe: alia vero præcepta propoſuit populo per Moyſen. Illa ergo præcepta ad decalogum pertinent, quorum notitiam homo habet per ſeipſum à Deo: huiuſmodi vero ſunt illa, quæ ſtatim ex principiis communibus primis cognoſci poſſunt modica conſideratione; & iterum illa, quæ ſtatim ex fide diuinitus infuſa innoteſcunt. Inter præcepta ergo decalogi non computantur duo genera præceptorum, illa ſcilicet, quæ ſunt prima, & communia, quorum non oportet aliquam editionē eſſe, niſi quod ſunt ſcripta in ratione naturali, quaſi per ſe nota: ſicut quod homo nulli debet malefacere, & alia huiuſmodi. Et iterum illa, quæ per diligentem inquiſitionem ſapientum inueniuntur rationi conuenire: hæc enim proueniunt à

DNo-

Deo ad populum, mediante diſciplina ſapientum. Vtraque tamen horum præceptorum continentur in præceptis decalogi, ſed diuerſimode. Nam illa, quæ ſunt prima, & communia, continentur in eis ſicut principia in concluſionibus proximis. Illa vero quæ per ſapientes cognoſcuntur, continentur in eis è conuerſo, ſicut concluſiones in principiis.

Ad primum ergo dicendum, quod illa duo præcepta ſunt prima, & communia præcepta legis naturæ, quæ ſunt per ſe nota rationi humanæ, vel per naturam, vel per fidem: & ideo omnia præcepta decalogi ad illa duo referuntur, ſicut concluſiones ad principia communia.

Ad ſecundum dicendum, quod præceptum de obſeruatione ſabbati eſt ſecundum aliquid morale, in quantum ſcilicet per hoc præcipitur, quod homo aliquo tempore vacet rebus diuinis, ſecundum illud Pſalm. 48: Vacate, & videte quoniam ego ſum Deus: & ſecundum hoc inter præcepta decalogi computatur; non autem quantum ad taxationem temporis, quia ſecundum hoc eſt cæremoniale.

Ad tertium dicendum, quod ratio debiti in aliis virtutibus eſt magis latens, quam in iuſtitia: & ideo præcepta de actibus aliarum virtutum non ſunt ita nota populo, ſicut præcepta de actibus iuſtitiæ. Et propter hoc actus iuſtitiæ ſpecialiter cadunt ſub præceptis decalogi, quæ ſunt prima legis elementa.

Art. 4. *Vtrum præcepta decalogi conuenienter diſtinguantur?* 533

Ad quartum ſic proceditur. Videtur, quod inconuenienter præcepta decalogi diſtinguantur. Latria enim eſt alia virtus à fide. Sed præcepta dantur de actibus virtutum. Et hoc quod dicitur in principio decalogi, Non habebis deos alienos coram me: pertinet ad fidem. Quod autem ſubditur, Non facies ſculptile, &c. pertinet ad latriam. Ergo ſunt duo præcepta, & non vnum, ſicut * Aug. dicit. *Infr. ar. 5. & 3. d. 17. in exp. lit. princ.*

¶ 2. Præterea, Præcepta affirmatiua in lege diſtinguuntur à negatiuis: ſicut, Honora patrem, & matrem: &, Non occides. Sed hoc quod dicitur, Ego ſum Dominus Deus tuus, eſt affirmatiuum: quod autem ſubditur, Non habebis deos alienos coram me, eſt negatiuum. Ergo ſunt duo præcepta, & non continentur ſub vno, vt * Auguſtinus ponit. *qu. 71. in exo. to. 4.*

¶ 3. Præterea, Apoſtolus ad Romanos 7. dicit, Concupiſcentiam neſciebam, niſi lex diceret, Non concupiſces. Et ſic videtur quod hoc præceptum, *qu. 71. in exo. to. 4.*

Non concupiſces, ſit vnum præceptum. Non ergo debuit diſtingui in duo.

qu. 71. in exo. 10. 4. SED contra eſt auctoritas * Aug. in gloſſ. ſuper Exod. vbi ponit tria præcepta pertinentia ad Deum, & ſeptem ad proximum.

In fo. 167 in fin. & 168. RESPONDEO dicendum, quod præcepta decalogi diuerſimode à diuerſis diſtinguuntur. * Eſitius enim Leuit. 26. ſuper illud, Decem mulieres in vno clibano coquunt panes, dicit præceptum de obſeruatione ſabbati non eſſe de decem præceptis: quia non eſt obſeruandum ſecundum litteram, ſecundum omne tempus. Diſtinguit tamen quatuor præcepta pertinentia ad Deum, vt primum ſit, Ego ſum Dominus Deus tuus: ſecundum ſit, Non habebis deos alienos coram me. Et ſic etiam diſtinguit hæc duo. * Hieronym. *hoc loco tom. 6.* Oſeæ 10. ſuper illud, Propter duas iniquitates tuas. Tertium vero præceptum eſſe dicit, Non facies tibi ſculptile. Quartum veró, Non aſſumes nomen Dei tui in vanum. Pertinentia vero ad proximum dici eſſe ſex, vt primum ſit, Honora patrem, & matrem tuam. Secundum, Non occides. Tertium, Non mœchaberis. Quartum, Non furtum facies. Quintum, Non falſum teſtimonium dices. Sextum, Non concupiſces.

¶ Sed primo hoc videtur inconueniens, quod preceptum de obſeruatione ſabbati præceptis decalogi interponatur, ſi nullo modo ad decalogum pertineat. Secundo, quia cum ſcriptum ſit Matth. 7. Nemo poteſt duobus dominis ſeruire, eiuſdem rationis eſſe videtur, & ſub eodem præcepto cadere, Ego ſum Dominus Deus tuus: &, Non habebis Deos alienos. Vnde * Origenes diſtinguens etiam quatuor præcepta *hom. 8 ſuper Exod. tom. 1.* ordinantia ad Deum, ponit iſta duo pro vno præcepto. Secundum vero ponit. Non facies ſculptile. Tertium vero, Non aſſumes nomen Dei tui in vanum. Quartum, Memento vt diem ſabbati ſanctifices. Alia vero ſex ponit, ſicut * Eſitius. Sed quia facere ſculptile, vel ſimilitudinem non eſt prohibitum, niſi ſecundum hoc, *loco dicto in princ. corp.* vt non colantur pro diis (nam in tabernaculo Deus præcepit fieri imaginem Seraphim, vt dicitur Exod. 25.) conuenientius * Auguſtin. ponit ſub vno præcepto, Non habebis deos alienos. & *qu. 71. in exo. 10. 4.* non facies ſculptile. Similiter etiam concupiſcentia vxoris alienæ ad commiſtionem, pertinet ad concupiſcentiam carnis. Concupiſcentiæ autem aliarum rerum, quæ deſiderantur ad poſsidendum, pertinent ad concupiſcentiam oculorum. Vnde etiam * Aug. ponit *qu. 71. in exo. 10. 4.* duo precepta de nõ concupiſcendo rem alienã, & vxorem.

rem alienam; & ſic ponit tria præcepta in ordine ad Deum, & ſeptem in ordine ad proximum, & hoc melius eſt.

Ad primum ergo dicendum, quod latria non eſt niſi quædam proteſtatio fidei: vnde non ſunt alia præcepta danda de latria, & alia de fide. Potius tamen ſunt aliqua præcepta danda de latria, quam de fide: quia præceptum fidei præſupponitur ad præcepta decalogi, ſicut præceptum dilectionis. Sicut enim prima præcepta communia legis naturæ ſunt per ſe nota habenti rationem naturalem, & promulgatione non indigent: ita etiam & hoc, quod eſt credere in Deum, eſt primum & per ſe notum ei, qui habet fidem. Accedentem enim ad Deum oportet credere, quia eſt, vt dicitur ad Heb. 11. & ideo non indiget alia promulgatione, niſi infuſione fidei.

Ad ſecundum dicendum, quod præcepta affirmatiua diſtinguuntur à negatiuis, quando vnum non comprehenditur in alio, ſicut in honoratione parentum non includitur, quod nullus homo occidatur, nec è conuerſo, & propter hoc dantur diuerſa præcepta ſuper hoc. Sed quando affirmatiuum comprehenditur ſub negatiuo, vel è conuerſo, non dantur ſuper hoc diuerſa præcepta, ſicut non datur aliud præceptum de hoc, quod eſt, non furtum facies; & de hoc quod eſt conſeruare rem alienam, vel reſtituere eam. Et eadem ratione non ſunt diuerſa præcepta de credendo in Deum, & de hoc, quod non credatur in alienos deos.

Ad tertium dicendum, quod omnis concupiſcentia conuenit in vna communi ratione, & ideo Apoſtolus ſingulariter de mandato concupiſcendi loquitur. Quia tamen in ſpeciali diuerſę ſunt rationes concupiſcendi, ideo * Auguſt. diſtinguit diuerſa præcepta de non concupiſcendo; differunt enim ſpecie concupiſcentię ſecundum diuerſitatem actionum, vel concupiſcibilium, vt † Philoſophus dicit in 10. Ethic.

Art. 5. Vtrum præcepta decalogi conuenienter enumerentur?

AD quintum ſic proceditur. Videtur, quod inconuenienter præcepta decalogi enumerentur. Peccatum enim, vt * Ambroſ. dicit, eſt tranſgreſsio legis diuinæ, & cœleſtium inobedientia mandatorum. Sed peccata diſtinguuntur per hoc, quod homo peccat, vel in Deum, vel in proximum, vel in ſeipſum. Cum igitur in præceptis decalogi non ponantur aliqua præcepta ordinantia hominem ad ſeipſum, ſed ſolum ordinantia ipſum ad Deum, & proximum: videtur quod

** q. 71. in Exod. t. 4.*
† c. 3 à me. & c. 5.

514 3. diſ. 37. ar. 2. q. 1. & 3. contra, c. 10. & 24.
** Ambr. in l. de para. c. 8. ante m. to. com. 4.*

quod inſufficiens ſit enumeratio præceptorum decalogi.

¶ 2. Præterea, Sicut ad cultum Dei pertinebat obſeruatio ſabbati, ita etiam obſeruatio aliarum ſolemnitatum, & immolatio ſacrificiorum. Sed inter præcepta decalogi eſt vnum pertinens ad obſeruantiam ſabbati. Ergo etiam debent eſſe aliqua pertinentia ad alias ſolemnitates, & ad ritum ſacrificiorum.

¶ 3. Præterea, Sicut contra Deum peccare contingit peierando, ita etiam blaſphemando, vel alias contra doctrinam diuinam mentiendo. Sed ponitur vnum præceptum prohibens periurium, cum dicitur, Non aſſumes nomen Dei tui in vanum. Ergo peccatum blaſphemiæ, & falſæ doctrinæ debent aliquo præcepto decalogi prohiberi.

¶ 4. Præterea, Sicut homo naturalem dilectionem habet ad parentes, ita etiam ad filios. Mandatum etiam charitatis ad omnes proximos extenditur. Sed præcepta decalogi ordinantur ad charitatem, ſecundum illud 1. *Tim.* 1. Finis præcepti charitas eſt. Ergo ſicut ponitur quoddam præceptum pertinens ad parentes: ita etiam debuerunt poni aliqua præcepta pertinentia ad filios, & alios proximos.

¶ 5. Præterea, In quolibet genere peccati contingit peccare corde & opere. Sed in quibuſdam generibus peccatorum, ſcilicet in furto, & adulterio, ſeorſum prohibetur peccatum operis, cum dicitur, Non mœchaberis, Non furtum facies; & ſeorſum peccatum cordis, cum dicitur, Non concupiſces rem proximi tui: &, Non concupiſces vxorem proximi tui. Ergo etiam idem debuit poni in peccato homicidij & falſi teſtimonij.

¶ 6. Præterea, Sicut contingit peccatum prouenire ex inordinatione concupiſcibilis, ita etiam ex inordinatione iraſcibilis. Sed quibuſdam præceptis prohibetur inordinata concupiſcentia, cum dicitur, Non concupiſces. Ergo etiam aliqua præcepta in decalogo debuerunt poni, per quæ prohiberetur inordinatio iraſcibilis. Non ergo videtur, quod conuenienter decem præcepta decalogi enumerentur.

SED contra eſt, quod dicitur Deuter. 4. Oſtendit vobis pactum ſuum, quod præcepit vt faceretis, & decem verba quæ ſcripſit in duabus tabulis lapideis.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut * ſupra dictum eſt, ſicut præcepta legis humanæ ordinant hominem ad quamdam communitatem humanam: ita præcepta legis diuinæ ordinant hominem ad quam-

Ar. 2. huius quæſt.

dam

dam communitatem ſeu rempublicam hominum ſub Deo. Ad hoc autem, quod aliquis in aliqua communitate bene commoretur, duo requiruntur: quorum primum eſt, vt bene ſe habeat ad eum, qui præeſt communitati. Aliud autem eſt, vt homo bene ſe habeat ad alios communitatis conſocios & comparticipes. Oportet igitur, quod in lege diuina primo ferantur quædam præcepta ordinantia hominem ad Deum, & inde alia quædam præcepta ordinantia hominem ad alios proximos ſimul conuenientes ſub Deo. Principi autem communitatis tria debet homo: primo fidelitatem: ſecundo, reuerentiam: tertio, famulatum. Fidelitas quidem ad Dominum in hoc conſiſtit, vt honorem principatus ad alium non deferat, & quantum ad hoc, accipitur primum præceptum cum dicitur, Non habebis Deos alienos. Reuerentia autem ad dominum requiritur, vt nihil iniurioſum in eum committatur, & quantum ad hoc, accipitur ſecundum præceptum, quod eſt, Non aſſumes nomen Domini Dei tui in vanum. Famulatus autem debetur domino in recompenſationem beneficiorum, quæ ab ipſo percipiunt ſubditi, & ad hoc pertinet tertium præceptum de ſanctificatione ſabbati in memoriam creationis rerum. Ad proximos autem aliquis bene ſe habet & ſpecialiter, & generaliter. Specialiter quidem quantum ad illos, quorum eſt debitor, vt eis debitum reddat & quantum ad hoc, accipitur præceptum de honoratione parentum. Generaliter autem quantum ad omnes, vt nulli nocumentum inferatur, neque opere, neque ore, neque corde. Opere quidem infertur nocumentum proximo, quandoque quidem in propriam perſonam, quantum ad conſiſtentiam perſonæ, & hoc prohibetur per hoc quod dicitur, Non occides. Quandoque autem in perſonam coniunctam, quantum ad propagationem prolis, & hoc prohibetur cum dicitur, Non mœchaberis. Quandoque autem in rem poſſeſſam, quæ ordinatur ad vtrumque, & quantum ad hoc dicitur, Non furtum facies. Nocumentum autem oris prohibetur cum dicitur, Non loqueris contra proximum tuum falſum teſtimonium. Nocumentum autem cordis prohibetur, cum dicitur, Non concupiſcés. Et ſecundum hanc etiam differentiam poſſent diſtingui tria præcepta ordinantia in Deum, quorum primum pertinet ad opus: vnde ibi dicitur, Non facies ſculptibile. Secundum ad os: vnde dicitur, Non aſſumas nomen Dei tui in vanum. Tertium pertinet ad cor: quia in ſanctificatione ſabbati, ſecundum quod eſt morale præceptum, præcipitur quies cordis in Deum.

in Pſ. 32 conciore 1. parum ante me. t. 8. & li. q. in exo. q. 71. t. 4.

Deum. Vel ſecundum * Aug. per primum præceptum reueremur vnitatem primi principij, per ſecundum veritatem diuinam: per tertium eius bonitatem: qua ſanctificamur, & in qua quieſcimus ſicut in fine.

Ad primum ergo poteſt reſponderi dupliciter: primo quidem, quia præcepta decalogi referuntur ad præcepta dilectionis. Fuit autem dandum præceptum homini de dilectione Dei & proximi: quia quantum ad hoc, lex naturalis obſcurata erat propter peccatum, non autem quantum ad dilectionem ſuiipſius: quia quantum ad hoc, lex naturalis vigebat: vel quia etiam dilectio ſuiipſius includitur in dilectione Dei & proximi. In hoc enim homo vere ſe diligit, quod ſe ordinat in Deum: & ideo in præceptis decalogi ponuntur ſolum præcepta pertinentia ad proximum, & ad Deum. Aliter poteſt dici, quod præcepta decalogi ſunt illa, quæ immediate populus recipit à Deo: vnde dicitur Deuter. 10. Scripſit in tabulis iuxta id quod prius ſcripſerat, verba decem, quæ locutus eſt ad vos Dominus, vnde oportet præcepta decalogi talia eſſe, quæ ſtatim in mente populi cadere poſſunt. Præceptum autem habet rationem debiti. Quod autem homo ex neceſsitate debeat aliquid Deo vel proximo, hoc de facili cadit in conceptione hominis, & præcipue fidelis. Sed quod aliquid ex neceſsitate ſit debitum homini de his, quæ pertinent ad ſeipſum, & non ad alium: hoc non ita in promptu apparet. Videtur enim primo aſpectu, quod quilibet ſit liber in his quæ ad ipſum pertinent, & ideo præcepta quibus prohibentur inordinationes hominis ad ſeipſum, perueniunt ad populum mediante inſtructione ſapientum: vnde non pertinent ad decalogum.

Ad ſecundum dicendum, quod omnes ſolemnitates legis veteris ſunt inſtitutæ in commemorationem alicuius diuini beneficij vel præteriti commemorati, vel futuri præfigurati: & ſimiliter propter hoc omnia ſacrificia offerebantur. Inter omnia autem beneficia Dei commemoranda primum & præcipuum erat beneficium creationis, quod commemoratur in ſanctificatione ſabbati: vnde Exod. 20. pro ratione huius præcepti ponitur, Sex enim diebus fecit Deus cœlum & terram, &c. Inter omnia autem futura beneficia, quæ erant præfiguranda, præcipuum & finale erat quies mentis in Deo, vel in præſenti per gratiam, vel in futuro per gloriam, quæ etiam figurabatur per obſeruantiam ſabbati. Vnde dicitur Iſa. 58. Si auerteris à ſabbato pedem tuum, facere voluntatem tuam in die ſancto meo, & vocaueris ſabbatum delicatum, & ſan-

ctum

ctum Domini glorioſum. Hæc enim beneficia primo & principaliter ſunt in mente hominum maxime fidelium; aliæ vero ſolemnitates celebrantur propter aliqua particularia beneficia temporaliter tranſeuntia: ſicut celebratio Phaſe propter beneficium præteritæ liberationis ex AEgypto, & propter futuram paſsionem Chriſti, quæ temporaliter tranſiuit, inducens nos in quietem ſabbati ſpiritualis. Et ideo prætermiſſis omnibus aliis ſolemnitatibus & ſacrificiis de ſolo ſabbato fiebat mentio inter præcepta decalogi.

Ad tertium dicendum, quod ſicut Apoſtolus dicit ad Hebr. 6. Homines per maiorem ſe iurant, & omnis controuerſiæ eorum finis ad confirmationem eſt iuramentum. Et ideo quia iuramentum eſt omnibus commune, propter hoc ratio inordinationis circa iuramentum ſpecialiter præcepto decalogi prohibetur: peccatum vero falſæ doctrinæ non pertinet niſi ad paucos. Vnde non oportebat, vt de hoc fieret mentio inter præcepta decalogi: quamuis etiam quantum ad aliquem intellectum in hoc, quod dicitur, Non aſſumes nomen Dei tui in vanum, prohiberetur falſitas doctrinæ: vna enim gloſſa exponit, Non dices Chriſtum eſſe creaturam.

Ad quartum dicendum, quod ſtatim ratio naturalis homini dictat, quod nulli iniuriam faciat: & ideo præcepta decalogi prohibentia nocumentum, extendunt ſe ad omnes. Sed ratio naturalis non ſtatim dictat quod aliquid ſit pro alio faciendum, niſi cui homo aliquid debet. Debitum autem filij ad patrem adeo eſt manifeſtum, quod nulla tergiuerſatione poteſt negari: eo quod pater eſt principium generationis & eſſe, & inſuper educationis & doctrinæ, & ideo non ponitur ſub præcepto decalogi, vt aliquod beneficium vel obſequium alicui impendatur, niſi parentibus. Parentes autem non videntur eſſe debitores filiis propter aliqua beneficia ſuſcepta, ſed potius è conuerſo. Filius etiam eſt aliquid patris, & patres amant filios vt aliquid ipſorum, ſicut dicit * Philoſ. in octauo Ethicorum, vnde eiſdem rationibus non ponuntur aliqua præcepta decalogi pertinentia ad amorem filiorum, ſicut neque etiam aliqua ordinantia hominem ad ſeipſum.

l. 8. ethi. c. 12. non longe à prin. t. 5.

Ad quintum dicendum, quod delectatio adulterij & vtilitas diuitiarum ſunt propter ſeipſa appetibilia, in quantum habent rationem boni delectabilis vel vtilis: & propter hoc oportuit in eis prohiberi non ſolum opus, ſed etiam concupiſcentiam. Sed homicidium & falſitas ſunt ſecundum ſeipſa horribilia, quia

Digitized by Google

proximus & veritas naturaliter amantur, & non deſiderantur niſi propter aliud, & ideo non oportuit circa peccatum homicidij & falſi teſtimonij prohibere peccatum cordis, ſed ſolum operis.

q. 23. a. 1. Ad ſextum dicendum, quod ſicut * ſupra dictum eſt omnes paſsiones iraſcibilis deriuantur à paſsionibus concupiſcibilis. Et ideo in præceptis decalogi, quæ ſunt quaſi prima elementa legis, non erat mentio facienda de paſsionibus iraſcibilis, ſed ſolum de paſsionibus concupiſcibilis.

535 Art. 6. *Vtrum conuenienter ordinentur decem præcepta decalogi?*

3. d. 37. a. 2. q. 3. AD ſextum ſic proceditur. Videtur, quod inconuenienter ordinentur decem præcepta decalogi. Dilectio enim proximi videtur eſſe præuia ad dilectionem Dei: quia proximus eſt nobis magis notus quam Deus ſecundum illud 1. Ioan. 3. Qui fratrem ſuum quem videt, non diligit: Deum, quem non videt, quomodo poteſt diligere? Sed tria prima præcepta pertinent ad dilectionem Dei: ſeptem vero alia ab dilectionem proximi. Ergo inconuenienter præcepta decalogi ordinantur.

¶ 2. Præterea: Per præcepta affirmatiua imperantur actus virtutum: per præcepta vero negatiua prohibentur actus vitiorum. Sed ſecundum Boetium in commento Prædicamentorum, prius ſunt extirpanda vitia, quam inſerantur virtutes. Ergo inter præcepta pertinentia ad proximum, primo ponenda fuerunt præcepta negatiua, quam affirmatiua.

¶ 3. Præterea, Præcepta legis dantur de actibus hominum. Sed prior eſt actus cordis, quam oris, vel exterioris operis. Ergo inconuenienti ordine præcepta de non concupiſcendo, quæ pertinent ad cor, vltimo ponuntur.

SED contra eſt, quod Apoſt. dicit Rom. 13. Quæ à Deo ſunt, ordinata ſunt. Sed præcepta decalogi ſunt immediate data à Deo, vt * dictum eſt. Ergo conuenientem ordinem habent. (ar. 3. huius quæſt.)

RESPONDEO dicendum, quod ſicut * dictum eſt, præcepta decalogi dantur de his, quæ ſtatim in promptu mens hominis ſuſcipit. Manifeſtum eſt autem, quod tanto aliquid magis à ratione ſuſcipitur, quanto contrarium eſt grauius, & magis repugnans rationi. Manifeſtũ eſt autem, quod cum rationis ordo à fine incipiat, maxime eſt contra rationem, vt homo inordinate habeat ſe circa finem. Finis autem humanæ vitæ & ſocietatis eſt Deus: & ideo primo oportuit per præcepta decalogi hominem ordinare ad Deum, (* a. 3. & 5. ad 1. arg.)

Digitized by Google

Deum, cum eius contrarium ſit grauiſsimum: ſicut etiam in exercitu, qui ordinatur ad ducem, ſicut ad finem: primum eſt quod miles ſubdatur duci; & huius contrarium eſt grauiſsimum: ſecundum vero, vt aliis coordinetur. Inter ipſa autem, per quæ ordinamur in Deum, Primum occurrit, quod homo fideliter ei ſubdatur, nullam participationem cum inimicis habens. Secundum autem eſt, quod ei reuerentiam exhibeat. Tertium autem eſt, quod etiam famulatum impendat: maiuſque peccatum eſt in exercitu, ſi miles infideliter agens, cum hoſte pactum habeat, quam ſi aliquam irreuerentiã faciat duci, & hoc eſt etiam grauius, quam ſi in aliquo obſequio ducis deficiens inueniatur. In præceptis autem ordinantibus ad proximum manifeſtum eſt, quod magis repugnat rationi, & grauius peccatum eſt, ſi homo non ſeruet ordinem debitum ad perſonas, quibus eſt magis debitor, & ideo inter præcepta ordinantia ad proximum primo ponitur præceptum pertinens ad parentes. Inter alia vero præcepta etiam apparet ordo ſecundum ordinem grauitatis peccatorum. Grauius eſt enim & magis rationi repugnans, peccare opere quam ore: & ore quam corde, & inter peccata operis grauius eſt homicidium, per quod tollitur vita hominis iam exiſtentis, quam adulterium, per quod impeditur certitudo prolis naſcituræ: & adulterium grauius eſt quam furtum, quod pertinet ad bona exteriora.

Ad primum ergo dicendum, quod quamuis ſecundum viam ſenſus proximus ſit magis notus quam Deus, tamen dilectio Dei eſt ratio dilectionis proximi, vt infra patebit: & ideo præcepta ordinantia ad Deum fuerunt præordinanda.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut Deus eſt vniuerſale principium eſſendi omnibus, ita & pater eſt principium quoddam eſſendi filio, & ideo conuenienter poſt præcepta pertinentia ad Deum, ponitur præceptum pertinens ad parentes. Ratio autem procedit, quand affirmatiua & negatiua pertinent ad idem genus operis: quamuis etiam & in hoc non habeat omnimodã efficaciam. Etſi enim in executione operis prius extirpanda ſint vitia, quam inferendæ virtutes (ſecundum illud Pſal. 33. Declina à malo, & fac bonum, & Eſai. 1. Quieſcite agere peruerſe, diſcite bene facere) tamen in cognitione prior eſt virtus quam peccatum: quia per rectum cognoſcitur obliquum, vt dicitur in primo de anima. Per legem autem cognitio peccati habetur, vt Roman. 5. dicitur, & ſecundum hoc præceptum affirmatiuum debuiſſet primo po-

Digitized by Google

in corp. art. ni. Sed non eſt iſta ratio ordinis: ſed quæ * ſupra poſita eſt: quia in præceptis pertinentibus ad Deum, quæ ſunt primæ tabulæ, vltimo ponitur præceptum affirmatiuum: quia eius tranſgreſsio minorem reatum inducit.

Ad tertium dicendum, quod etſi peccatum cordis ſit prius in executione, tamen eius prohibitio poſterius cadit in ratione.

536 Art. 7. *Vtrum præcepta decalogi conuenienter tradantur?*

3. diſt. 27. ar. 2. q. 1. AD ſeptimum ſic proceditur. Videtur, quod præcepta decalogi inconuenienter tradantur. Præcepta enim affirmatiua ordinant ad actus virtutum: præcepta autem negatiua abſtrahunt ab actibus vitiorum. Sed circa quamlibet materiam opponuntur ſibi virtutes & vitia. Ergo in qualibet materia, de qua ordinat præceptum decalogi, debuit poni præceptum affirmatiuum & negatiuum. Inconuenienter igitur ponuntur quædam affirmatiua, & quædam negatiua.

¶ 2. Præterea, Iſidorus dicit, quod omnis lex ratione conſtat. Sed omnia præcepta decalogi pertinent ad legem diuinam. Ergo in omnibus debuit ratio aſſignari, & non ſolum in primo & tertio præcepto.

¶ 3. Præterea, Per obſeruantiam præceptorum meretur aliquis præmia à Deo. Sed diuinæ promiſsiones ſunt de præmiis præceptorum. Ergo promiſsio debuit poni in omnibus præceptis, & non ſolum in primo & quarto.

¶ 4. Præterea, Lex vetus dicitur lex timoris, inquantum per comminationes pœnarum inducebat ad obſeruationes præceptorum. Sed omnia præcepta decalogi pertinent ad legem veterem. Ergo in omnibus debuit poni comminatio pœnæ, & non ſolum in primo & ſecundo.

¶ 5. Præterea, Omnia præcepta Dei ſunt in memoria retinenda. Dicitur enim Prou. 3. Deſcribe ea in tabulis cordis tui. Inconuenienter ergo in ſolo tertio præcepto fit mentio de memoria. Et ita videntur præcepta decalogi inconuenienter tradita eſſe.

SED contra eſt, quod dicitur Sap. 11. quod Deus omnia fecit in numero, pondere, & menſura. Multo magis ergo in præceptis ſuæ legis congruum modum tradendi ſeruauit.

RESPONDEO dicendum, quod in præceptis diuinæ legis maxima ſapientia continetur. Vnde dicitur Deuter. 4. Hæc eſt veſtra ſapientia & intellectus coram populis. Sapientis autem eſt omnia debito modo & ordine diſponere; & ideo manifeſtum eſſe debet, quod

Digitized by Google

quod præcepta legis conuenienti modo ſunt tradita.

Ad primum ergo dicendum, quod ſemper affirmationem ſequitur negatio oppoſiti, non autem ſemper ad negationem vnius oppoſiti, ſequitur affirmatio alterius. Sequitur enim, ſi eſt album, non eſt nigrum: non tamen ſequitur, ſi non eſt nigrum, ergo eſt album: quia ad plura ſe ſe extendit negatio, quam affirmatio. Et inde eſt etiam, quod non eſſe faciendam iniuriam (quod pertinet ad præcepta negatiua) ad plures perſonas ſe extendit ſecundum primum dictamen rationis, quam eſſe debitum vt alteri obſequium vel beneficium impendatur. Ineſt autem primo dictamen rationis, quod homo debitor eſt beneficij vel obſequij exhibendi illis, à quibus beneficia accepit, ſi nondum recompenſauit. Duo ſunt autem, quorum beneficiis ſufficienter nullus recompenſare poteſt, ſcilicet Deus & pater, vt dicitur in 8.* Ethic. Et ideo ſola duo præcepta affirmatiua ponuntur: vnum de honoratione parentum, aliud de celebratione ſabbati in commemorationem diuini beneficij. *lib. 8. eth. c. vlt. a med. t. 5.*

Ad ſecundum dicendum, quod illa præcepta, quæ ſunt pure moralia, habent manifeſtam rationem: vnde non oportuit, quod in eis aliqua ratio adderetur. Sed quibuſdam præceptis additur cæremoniale determinatiuum præcepti moralis communis: ſicut in primo præcepto, Non facies ſculptile; & in tertio præcepto determinatur dies ſabbati. Et ideo vtrobique oportuit rationem aſsignari.

Ad tertium dicendum, quod homines vt plurimum actus ſuos ad aliquam vtilitatem ordinant: & ideo in illis præceptis neceſſe fuit promiſsionem præmij apponere, ex quibus videbatur nulla vtilitas ſequi, vel aliqua vtilitas impediri. Quia vero parentes ſunt iam in recedendo, ab eis non expectatur vtilitas: & ideo præcepto de honore parentum additur promiſsio. Similiter etiam in præcepto de prohibitione idololatriæ: quia per hoc videbatur impediri apparens vtilitas, quam homines credunt ſe poſſe conſequi per pactum cum dæmonibus initum.

Ad quartum dicendum, quod pœnæ præcipue neceſſarię ſunt contra illos, qui ſunt proni ad malum, vt dicitur in 10.* Ethic. & ideo illis ſolis præceptis legis additur comminatio pœnarum, in quibus erat pronitas ad malum: erant autem homines proni ad idololatriam propter generalem conſuetudinem gentium. Et ſimiliter ſunt etiam homines proni ad periurium propter frequentiam iuramenti. Et ideo primis duobus præceptis adiungitur comminatio. *li. 10. eth. c. vlt. t. 5.*

Ad

Ad quintum dicendum, quod præceptum de ſabbato ponitur vt commemoratiuum beneficij præteriti: & ideo ſpecialiter in eo fit mentio de memoria. Vel quia præceptum de ſabbato habet determinationem adiunctam, quæ non eſt de lege naturæ: & ideo hoc præceptum ſpeciali admonitione indiguit.

537 Art. 8. *Vtrum præcepta decalogi ſint diſpenſabilia?*

*Sup. q. 99. art. 5. co. & 2. 2. q. 104. a. 4. ad 2. & 2. d 4. q. a 4. cor. & 3. d. 37. a. 4. & 4. d. 17 q. 3. ar. 1. qu. 5. & mal. q. 3. art. 1. ad 7. & q. 15. a. 1. ad 8. * l. 5. eth. c. 7. to 5. † q 96 6. 6. & q. 97 ar. 4.*

AD octauum ſic proceditur. Videtur, quod præcepta decalogi ſint diſpenſabilia. Præcepta enim decalogi ſunt de iure naturali. Sed ius naturale in aliquibus deficit, & mutabile eſt ſicut & natura humana: * vt Philoſophus dicit in 5. Ethic. defectus autem legis in aliquibus particularibus caſibus eſt ratio diſpenſandi, vt † ſupra dictum eſt. Ergo in præceptis decalogi poteſt fieri diſpenſatio.

¶ 2. Præterea, Sicut ſe habet homo ad legem humanam, ita ſe habet Deus ad legem datam diuinitus. Sed homo poteſt diſpenſare in præceptis legis, quæ homo ſtatuit. Ergo cum præcepta decalogi ſint inſtituta à Deo, videtur quod Deus in eis poſsit diſpenſare. Sed prælati vice Dei funguntur in terris. Dicit enim Apoſt. 2. ad Corint. 2. Nam & ego ſi quid donaui, propter vos donaui in perſona Chriſti. Ergo etiam & prælati poſſunt in præceptis decalogi diſpenſare.

¶ 3. Præterea, Inter præcepta decalogi continetur prohibitio homicidij. Sed in iſto pręcepto videtur diſpenſari per homines: puta cum ſecundum præceptum legis humanæ homines licite occidantur, puta malefactores, vel hoſtes. Ergo præcepta decalogi ſunt diſpenſabilia.

¶ 4. Præterea, Obſeruatio ſabbati continetur inter præcepta decalogi. Sed in hoc præcepto fuit diſpenſatum, Dicitur enim 1. Machab. 2. Et cogitauerunt in die illa dicentes, Omnis homo quicumque venerit ad nos in bello die ſabbatorum, pugnemus aduerſus eum. Ergo præcepta decalogi ſunt diſpenſabilia.

SED contra eſt, quod dicitur Iſa. 24. Quidam reprehenduntur de hoc, quod mutauerunt ius, diſsipauerunt fœdus ſempiternum. Quod maxime videtur intelligendum de præceptis decalogi. Ergo pręcepta decalogi mutari per diſpenſationem non poſſunt.

q. 96. a. 6 & q. 97. art. 4.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut * ſupra dictum eſt, tunc in præceptis debet fieri diſpenſatio, quando occurrit aliquis particularis caſus, in quo ſi verbum legis obſeruaretur, contrariaretur intentioni legiſlatoris. Intentio autem legiſlatoris cuiuſlibet ordinatur primo quidem & principaliter ad bonum commune, ſecundo autem ad ordinem iuſtitię & virtutis,

tutis,ſecundum quem bonum commune conſeruatur, & ad ipſum peruenitur.Si qua ergo præcepta dentur, quæ contineant ipſam conſeruationem boni communis, vel ipſum ordinem iuſtitiæ & virtutis, huiuſmodi præcepta continent intentionem legiſlatoris: ideo indiſpenſabilia ſunt:puta ſi poneretur hoc præceptum in aliqua communitate, quod nullus deſtrueret rempublicam, neque proderet ciuitatem hoſtibus, ſiue quod nullus faceret aliquid iniuſte vel male:huiuſmodi præcepta eſſent indiſpenſabilia. Sed ſi aliqua alia præcepta traderentur ordinata ad iſta præcepta, quibus determinãtur aliqui ſpeciales modi in talibus preceptis diſpenſatio poſſet fieri,inquantum per omiſsionem huiuſmodi preceptorum in aliquibus caſibus non fieret præiudicium primis præceptis, quæ continent intentionem legiſlatoris: puta ſi ad conuerſationem reipublicæ ſtatueretur in aliqua ciuitate, quod de ſingulis vicis aliqui vigilarent ad cuſtodiam ciuitatis obſeſſæ,poſſet cum aliquibus diſpenſari propter aliquam maiorem vtilitatem. Præcepta autem decalogi continent ipſam intentionem legiſlatoris,ſcilicet Dei. Nam præcepta primæ tabulæ, quæ ordinant ad Deum,continent ipſum ordinem ab bonum commune & finale, quod Deus eſt. Præcepta autem ſecundæ tabulæ continent ordinem iuſtitiæ inter homines obſeruandæ: vt ſcilicet nulli fiat indebitum,& cuilibet reddatur debitum: ſecundum hanc enim rationem ſunt intelligenda præcepta decalogi,& ideo præcepta decalogi ſunt omnino indiſpenſabilia.

Ad primum ergo dicendum,quod Philoſophus non loquitur de iuſto naturali,quod continet ipſum ordinem iuſtitiæ: hoc enim nunquam deficit, ſcilicet iuſtitiam eſſe ſeruandam. Sed loquitur quantum ad determinatos modos obſeruationis iuſtitiæ, qui in aliquibus fallunt.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut Apoſtolus dicit 2.ad Tim.2.Deus fidelis permanet,negare ſeipſum non poteſt. Negaret autem ſeipſum, ſi ordinem ſuæ iuſtitiæ auferret, cum ipſe ſit ipſa ſua iuſtitia. Et ideo in hoc Deus diſpenſare non poteſt, vt homini liceat non ordinate ſe habere ad Deum,vel non ſubdi ordini iuſtitiæ eius,etiam in his, ſecundum quæ homines adinuicem ordinantur.

Ad tertium dicendum, quod occiſio hominis prohibetur in decalogo, ſecundum quod habet rationem indebiti: ſic enim præceptum continet ipſam rationem iuſtitiæ. Lex autem humana hoc concedere non poteſt,quod licite homo indebite occidatur: ſed ma-

leſacto

lefactores occidi, vel hoſtes reipublicæ, hoc non eſt indebitum. Vnde hoc non contrariatur præcepto decalogi, nec talis occiſio eſt homicidium, quod præcepto decalogi, prohibetur, vt * Aug. dicit in 1. de lib. arb. Et ſimiliter ſi alicui auferatur quod ſuum erat, ſi debitum eſt quod ipſum amittat, hoc non eſt furtum vel rapina, quæ præcepto decalogi prohibentur. Et ideo quando filij Iſraël præcepto Dei tulerũt AEgyptiorum ſpolia, non fuit furtum, quia hoc eis debebatur ex ſententia Dei. Similiter & Abraham cum conſenſit occidere filium, non conſenſit in homicidium, quia debitum erat eum occidi per mandatum Dei, qui eſt Dominus vitæ & mortis. Ipſe enim eſt qui pœnam mortis infligit omnibus hominibus iuſtis & iniuſtis pro peccato primi parentis: cuius ſententiæ ſi homo ſit executor auctoritate diuina, non erit homicida, ſicut nec Deus. Et ſimiliter etiam Oſee accedens ad vxorem fornicariam, vel mulierem adulteram, non eſt mœchatus, nec fornicatus, quia acceſsit ad eam quæ ſua erat ſecundum mandatum diuinum, qui eſt actor inſtitutionis matrimonij. Sic igitur præcepta ipſa decalogi quantum ad rationẽ iuſtitiæ, quam continent, immutabilia ſunt: ſed quãtum ad aliquam determinationem per applicationem ad ſingulares actus (vt ſcilicet hoc vel illud ſit homicidiũ, furtũ, vel adulterium, aut non) hoc quidem eſt mutabile: quandoque ſola auctoritate diuina: in his ſcilicet, quæ à ſolo Deo ſunt inſtituta, ſicut in matrimonio & in aliis huiuſmodi: quandoque etiam auctoritate humana, ſicut in his, quæ ſunt commiſſa hominum iuriſdictioni. Quantum enim ad hoc, homines gerunt vicem Dei, non autem quantum ad omnia.

lib.1.c.4. tom.1.

538

ſup.q.96 a.3.ad 2. & 2.2.q. 44.ar 4. ad 1. & art.8.co. & 2 d.28 art.3.co. & 4.d.15 q 3.ar.4. q 1.ad 3. & ma.q. 2. art.5. ad 7.

Ad quartum dicendum, quod illa excogitatio magis fuit interpretatio præcepti, quam diſpenſatio. Non enim intelligitur violare Sabbatum qui facit opus, quod eſt neceſſarium ad ſalutem humanam, ſicut Dominus probat Matth, 12.

Art. 9. *Vtrum modus virtutis cadat ſub præcepto legis?*

AD nonum ſic proceditur. Videtur, quod modus virtutis cadat ſub præcepto legis. Eſt enim modus virtutis, vt aliquis iuſte operetur iuſta, & fortiter fortia, & ſimiliter de aliis virtutibus. Sed Deut. 16. præcipitur, Iuſte quod iuſtum eſt, exequeris. Ergo modus virtutis cadit ſub præcepto.

¶ 2. Præterea, Illud maximè cadit ſub præcepto, quod eſt de intentione legiſlatoris. Sed intentio legiſlatoris ad hoc fertur principaliter, vt homines faciat virtuoſos, ſicut dicitur in 2. * Ethic. Virtuoſi autem

** lib.2. eth.c.1.à med.& lib.1.c.9. à med.& c.13.circa prin. tom.5.*

tem eſt virtuoſe agere. Ergo modus virtutis cadit ſub præcepto.

¶ 3. Præterea, Modus virtutis proprie eſſe videtur, vt aliquis voluntarie & delectabiliter operetur. Sed hoc cadit ſub præcepto legis diuinæ. Dicitur enim in Pſal. 7. Seruite Domino in lætitia, & 2. ad Corint. 9. Non ex triſtitia, aut ex neceſsitate: hilarem enim datorem diligit Deus, vbi † gloſ. dicit, Quicquid boni facis, cum hilaritate fac, & tunc bene facis. Si autem cum triſtitia facis, fit de te, non tu facis. Ergo modus virtutis cadit ſub præcepto legis. † *gl. ord. ibi, et dicitur eſſe Aug.*

SED contra, Nullus poteſt operari eo modo quo operatur virtuoſus, niſi habeat habitum virtutis, vt patet per* Philoſophum in 2. & 5. Eth. Quicumque autem transgreditur præceptum legis, meretur pœnam. Sequeretur ergo, quod ille qui non habet habitum virtutis, quidquid faceret, mereretur pœnam: hoc autem eſt contra intentionem legis, quæ intendit hominem aſſuefaciendo ad bona opera inducere ad virtutem. Non ergo modus virtutis cadit ſub præcepto. * *lib. 2. eth. c. 4. tom. 5.*

RESPONDEO Dicendum, quod ſicut * ſupra dictum eſt, præceptum legis habet vim coactiuam. Illud ergo directe cadit ſub præcepto legis, ad quod lex cogit: coactio autem legis eſt per metum pœnæ, vt dicitur 10. * Eth. Nam illud proprie cadit ſub præcepto legis, pro quo pœna legis infligitur. Ad inſtituendam autem pœnam aliter ſe habet lex diuina, & aliter lex humana. Non enim pœna legis infligitur, niſi pro illis, de quibus legiſlator habet iudicare: quia ex iudicio lex punit. Homo autem, qui eſt legiſlator humanæ, non habet iudicare, niſi de exterioribus actibus: quia homines vident ea, quæ parent: vt dicitur 1. Reg. 16. Sed ſolius Dei qui eſt lator legis diuinæ, eſt iudicare de interioribus motibus voluntatum; ſecundum illud Pſal. 7. Scrutans corda & renes Deus. * *q. 90. a. 3. ad 2.* * *li. 10 eth. c. vlt. t. 5.*

Secundum hoc igitur dicendum eſt, quod modus virtutis quantum ad aliquid reſpicitur à lege humana & diuina: quantum ad aliquid autem à lege diuina, ſed non à lege humana: quantum ad aliquid vero, nec à lege humana, nec à lege diuina. Modus autem virtutis in tribus conſiſtit, ſecundum Philoſ. in 2. Eth.* quorum primum eſt, ſi aliquis operetur ſciens: hoc autem diiudicatur, & à lege diuina, & à lege humana: quod enim aliquis facit ignorans, per accidens facit. Vnde ſecundum ignorantiam, aliqua diiudicantur ad pœnam, vel ad veniam, tam ſecundum legem humanam, quam ſecundum legem diuinam. Secundum autem eſt, vt aliquis operetur volens vel eligens, & * *lib. 2. eth. c. 4. t. 5.*

Digitized by Google

propter hoc eligens: in quo importatur duplex motus interior, ſcilicet voluntatis, & intentionis, de quibus ſupra dictum eſt *, & iſta duo non diiudicat lex humana, ſed ſolum diuina. Lex enim humana non punit eum, qui vult occidere, & non occidit: punit autem eum lex diuina, ſecundum illud Matth. 5. Qui iraſcitur fratri ſuo, reus erit iudicio. Tertium autem, vt firmiter & immobiliter habeat & operetur, & iſta firmitas proprie pertinet ad habitum: vt ſcilicet aliquis ex habitu radicato operetur. Et quantum ad hoc modus virtutis non cadit ſub præcepto, neque legis diuinæ, neque legis humanæ: neque enim ab homine, neque à Deo punitur tanquam præcepti tranſgreſſor, qui debitum parentibus honorem impendit, quamuis non habeat habitum pietatis.

* q. 8. ar. 12

Ad primum ergo dicendum, quod modus faciendi actum iuſtitiæ, qui cadit ſub præcepto eſt, vt fiat aliquid ſecundum ordinem iuris: non autem, quod fiat ex habitu iuſtitiæ.

Ad ſecundum dicendum, quod intentio legiſlatoris eſt de duobus: de vno quidem, ad quod intendit per præcepta legis inducere: & hoc eſt virtus. Aliud autem eſt de quo intendit præceptum ferre: & hoc eſt quod ducit vel diſponit ad virtutem, ſcilicet actus virtutis. Non enim idem eſt finis præcepti, & id de quo præceptum datur: ſicut neque in aliis rebus idem eſt finis, & quod eſt ad finem.

Ad tertium dicendum, quod operari ſine triſtitia opus virtutis cadit ſub præcepto legis diuinæ: quia quicumque cum triſtitia operatur, non volens operatur. Sed delectabiliter operari ſiue cum lætitia, vel hilaritate, quodammodo cadit ſub præcepto, ſcilicet ſecundum quod ſequitur delectatio ex dilectione Dei & proximi, quæ cadit ſub præcepto: cum amor ſit cauſa delectationis, & quodammodo non, ſecundum quod delectatio conſequitur habitum. Delectatio enim operis eſt ſignum habitus generati, vt dicitur in 2. Eth.* Poteſt enim aliquis actus eſſe delectabilis, vel propter finem, vel propter conuenientiam habitus.

* l. 2. eth. cap. 3. in prin. t. 5. 539
2. 2. q. 44. a. 1. ad 1. & 3. d. 27 q. 3. a. 4. & d. 37. a. 6 Et ver. q. 25. a. 7. ad 8. & q. 24. art. 12. ad 16. & mal. q. 2. a. 5 ad 7. & opuſc. 17. c. 6.

Art. 10. *Vtrum modus charitatis cadat ſub præcepto diuinæ legis?*

AD decimum ſic proceditur. Videtur, quod modus charitatis cadat ſub præcepto diuinæ legis. Dicitur enim Matth. 19. Si vis ad vitam ingredi, ſerua mandata: ex quo videtur quod obſeruatio mandatorum ſufficiat ad introducendum ad vitam. Sed opera bona non ſufficiunt ad introducendum in vitam, niſi ex charitate fiant. Dicitur enim 1. ad Corint. 13.

Si

Si diſtribuero in cibos pauperum omnes facultates meas, & ſi tradidero corpus meum ita vt ardeam, charitatem autem non habuero; nihil mihi prodeſt. Ergo modus charitatis eſt in præcepto.

¶ 2. Præterea, Ad modum charitatis proprie pertinet, vt omnia fiant propter Deum. Sed iſtud cadit ſub præcepto. Dicit enim Apoſtolus 1. ad Corin. 10. Omnia in gloriam Dei facite. Ergo modus charitatis cadit ſub præcepto.

¶ 3. Præterea, Si modus charitatis non cadat ſub præcepto: ergo aliquis poteſt implere præcepta legis, non habens charitatem. Sed quod poteſt fieri ſine charitate, poteſt fieri ſine gratia, quæ ſemper adiuncta eſt charitati. Ergo aliquis poteſt implere præcepta legis ſine gratia. Hoc eſt autem Pelagiani erroris, vt patet per Aug.* in lib. de hæreſibus. Ergo modus charitatis eſt in præcepto. *de here. ſium ad, Quod vult deũ c.88.t.6.*

SED contra eſt, Quia quicumque non ſeruat præceptum, peccat mortaliter Si igitur modus charitatis cadat ſub præcepto, ſequitur quod quicumque operatur aliquid, & non ex charitate, peccet mortaliter. Sed quicumque non habet charitatem, operatur non ex charitate. Ergo ſequitur, quod quicumque non habet charitatem, peccet mortaliter in omni opere quod facit, quantumcunque ſit de genere bonorum: quod eſt inconueniens.

RESPONDEO dicendum, quod circa hoc fuerunt contrariæ opiniones. Quidam enim dixeruut abſolute modũ charitatis eſſe ſub præcepto. Nec eſt impoſsibile obſeruare hoc præceptum charitatem non habenti: quia poteſt ſe diſponere ad hoc, quod charitas ei infundatur à Deo. Nec, quandocumque aliquis non habens charitatem facit aliquid de genere bonorum, peccat mortaliter: quia hoc eſt præceptum affirmatiuum, vt ex charitate operetur: & non obligat ad ſemper, ſed pro tempore illo, quo aliquis habet charitatem. Alij vero dixerunt, quod omnino modus charitatis non cadit ſub præcepto. Vtrique autem quantum ad aliquid, verum dixerunt. Actus enim charitatis dupliciter conſiderari poteſt. Vno modo ſecundum quod eſt quidam actus per ſe: & hoc modo cadit ſub præcepto legis, quod de hoc ſpecialiter datur, ſcilicet, Diliges Dominum Deum tuum, & diliges proximum tuum, & quantum ad hoc, primi verum dixerunt. Non enim eſt impoſsibile hoc præceptum obſeruare, quod eſt de actu charitatis: quia homo poteſt ſe diſponere ad charitatem habendam: & quando habuerit eam, poteſt ea vti. Alio

V 2 modo

cæremonialibus diſtinguuntur, vt dictum eſt *. Sed determinationes communium præceptorum moralium pertinent ad iudicialia & cæremonialia præcepta: communia autem præcepta moralia ſub decalogo continentur, vel etiam decalogo præſupponuntur: vt * dictum eſt. Ergo inconuenienter traduntur alia præcepta moralia præter decalogum.

q. præced. art. 2. 3. & 4.

vt 3. huius quæſt.

¶ 3. Præterea, Præcepta moralia ſunt de actibus omnium virtutum, vt * ſupra dictum eſt. Sicut igitur in lege ponũtur præcepta moralia præter decalogum pertinentia ad latriam, liberalitatem, & miſericordiam, & caſtitatem: ita etiam deberent poni aliqua præcepta pertinentia ad alias virtutes, puta ad fortitudinem, ſobrietatem, & alia huiuſmodi: quod tamen non inuenitur. Non ergo conuenienter diſtinguuntur in lege alia præcepta moralia præter decalogum.

art. 2. huius quæſt.

SED contra eſt, quod in Pſal. 18. dicitur, Lex Domini immaculata conuertens animas. Sed per alia etiam moralia, quæ decalogo ſuperadduntur, homo conuerſatur abſque macula peccati, & anima eius ad Deum conuertitur. Ergo ad legem pertinebat etiam alia præcepta moralia tradere.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ex * dictis patet, præcepta iudicialia & cæremonialia ex ſola inſtitutione vim habent: quia antequam inſtituerentur, non videbatur referre, vtrum ſic vel aliter fieret: ſed præcepta moralia ex ipſo dictamine naturalis rationis efficaciam habent, etiam ſi numquam in lege ſtatuantur. Horum autem triplex eſt gradus: nam quædam ſunt communiſsima & adeo manifeſta, quod editione non indigent, ſicut mandata de dilectione Dei & proximi, & alia huiuſmodi (vt * ſupra dictum eſt) quæ ſunt quaſi fines præceptorum: vnde in eis nullus poteſt errare ſecundum iudicium rationis. Quædam vero ſunt magis determinata, quorum rationem ſtatim quilibet etiam popularis poteſt de facili videre: & tamen quia in paucioribus circa huiuſmodi contingit iudicium humanum peruerti, huiuſmodi editione indigent: & hæc ſunt pręcepta decalogi. Quædam vero ſunt, quorum ratio non eſt adeo cuilibet manifeſta, ſed ſolum ſapientibus: & iſta ſunt præcepta moralia ſuperaddita decalogo, tradita à Deo populo per Moyſem & Aaron. Sed quia ea quæ ſunt manifeſta, ſunt principia cognoſcendi eorum, quæ non ſunt manifeſta: alia præcepta moralia ſuperaddita decalogo reducuntur ad præcepta decalogi per modum cuiuſdam additionis ad ipſa. Nam in primo præcepto decalogi prohibetur cultus alienorum deorum: cui ſuperadduntur

q. præced. a. 3. & 4.

a. 1 & 3. & q. 94. art. 4.

adduntur alia præcepta prohibitiua eorum, quæ ordinantur in cultum idolorum, ſicut habetur Deuter. 18. Non inueniatur in te qui luſtret filium ſuum, aut filiam ſuam, ducens per ignem: nec ſit maleficus atque incantator, nec Pythones conſulat, neque diuinos, & quærat à mortuis veritatem. Secundum autem præceptum prohibet periurium: ſuperadditur autem ei prohibitio blaſphemiæ, Leuit. 14. & prohibitio falſæ doctrinæ, Deut. 13. Tertio vero præcepto ſuperadduntur omnia cæremonialia. Quarto autẽ præcepto de honore parentũ ſuperadditur præceptum de honoratione ſenum, ſecundum illud Leuit. 19. Coram cano capite conſurge, & honora perſonam ſenis: & vniuerſaliter omnia præcepta inducentia ad reuerentiam exhibendam maioribus, vel ad beneficia exhibenda vel æqualibus vel minoribus. Quinto autem præcepto, quod eſt de prohibitione homicidij, additur prohibitio odij, & cuiuſlibet violationis contra proximum, ſicut illud Leu. 19. Non ſtabis contra ſanguinem proximi tui: & etiam prohibitio odij fratris, ſecundum illud, Ne oderis fratrem tuum in corde tuo. Præcepto autem ſexto, quod eſt de prohibitione adulterij, ſuperadditur præceptum de prohibitione meretricis, ſecundum illud Deut. 24. Non erit meretrix de filiabus Iſraël, neque fornicator de filiis Iſraël: & iterum prohibitio vitij contra naturam, ſecundum illud Leu. 18. Cum maſculo non commiſceberis, cum omni pecore non coibis. Septimo autem pręcepto de prohibitione furti adiungitur præceptum de prohibitione vſuræ, ſecundum illud Deut. 18. Non fœneraberis fratri tuo ad vſuram: & prohibitio fraudis, ſecundum illud Deut. 25. Non habebis in ſacculo diuerſa pondera: & vniuerſaliter omnia quæ ad prohibitionem calumnię, & rapinę pertinent. Octauo vero præcepto, quod eſt de prohibitione falſi teſtimonij, additur prohibitio falſi iudicij, ſecundum illud Exod. 23. Nec in iudicio plurimorum acquieſce ſententiæ, vt à veritate deuies: & prohibitio mendacij, ſicut ibi ſubditur, Mendacium fugies: & prohibitio detractionis, ſecundum illud Leuit. 19. Non eris criminator & ſuſurro in populis. Aliis autẽ duobus præceptis nulla alia adiunguntur: quia per ea vniuerſaliter omnis mala concupiſcentia prohibetur.

Ad primum ergo dicendum, quod ad dilectionem Dei & proximi ordinantur quædam præcepta decalogi ſecundum manifeſtam rationem debiti: alia vero ſecundum rationem magis occultam.

Ad ſecundum dicendum, quod præcepta cæremonialia & iudicialia ſunt determinatiua præceptorum deca

decalogi ex vi inſtitutionis, non autem ex vi naturalis inſtinctus, ſicut præcepta moralia ſuperaddita.

Ad tertium dicendum, quod præcepta legis ordinantur ad bonum commune, vt * ſupra dictum eſt. *q. 90. a. 2.* Et quia virtutes ordinantes ad alium, directè pertinent ad bonum commune, & ſimiliter virtus caſtitatis in quantum actus generationis deſeruit bono communi ſpeciei: ideo de iſtis virtutibus directè dantur præcepta decalogi & ſuperaddita. De actu autem fortitudinis datur præceptum proponendum per duces exhortantes in bello, quod pro bono communi ſuſcipitur, vt patet Deut. 20. vbi mandatur ſacerdoti, Nolite metuere, nolite cedere. Similiter etiam actus gulæ prohibendus committitur monitioni paternæ, quia contrariatur bono domeſtico. Vnde dicitur Deut. 21. ex perſona parentum, Monita noſtra audire contemnit, comeſſationibus vacat & luxuriæ atque conuiuiis.

Art. 12. *Vtrum præcepta moralia veteris legis iuſtificarent?* 541

AD duodecimum ſic proceditur. Videtur, quod præcepta moralia veteris legis iuſtificarent. Dicit enim Apoſt. Rom. 2. Non enim auditores legis iuſti ſunt apud Deum, ſed factores legis iuſtificabuntur. Sed factores legis dicuntur qui implent præcepta legis. Ergo præcepta legis adimpleta iuſtificabant. *ſup. q. 98. art. 1. & inf. q. 103. a. 2. & 3. d. 40. a. 3.*

¶ 2. Præterea, Leuit. 18. dicitur, Cuſtodite leges meas atque iudicia, quæ faciens homo viuet in eis. Sed vita ſpiritualis hominis eſt per iuſtitiam. Ergo præcepta legis adimpleta iuſtificabant.

¶ 3. Præterea, Lex diuina efficacior eſt quam lex humana. Sed lex humana iuſtificat, eſt enim quædam iuſtitia in hoc, quod præcepta legis adimplentur. Ergo præcepta legis iuſtificabant.

SED contra eſt, quod Apoſt. dicit 2. ad Corint. 3. Littera occidit: quod ſecundum * Aug. in lib. de ſpiritu & littera, intelligitur etiam de præceptis moralibus. Ergo præcepta moralia non iuſtificabant. *lib. de ſpi. & lit. c. 14. to. 3.*

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſanum propriè & primo dicitur, quod habet ſanitatem, per poſterius autem, quod ſignificat ſanitatem, vel quod conſeruat ſanitatem: ita iuſtificatio primo & propriè dicitur ipſa factio iuſtitiæ, ſecundario vero & quaſi impropriè poteſt dici iuſtificatio, ſignificatio iuſtitiæ, vel diſpoſitio ad iuſtitiam: quibus duobus modis manifeſtum eſt, quod præcepta legis iuſtificabant, in quantum ſcilicet diſponebant homines ad gratiam Chriſti iuſtificantem, quam etiam ſignificabant: quia

Digitized by Google

lib. 22. c. 24. pr. tom. 6. ſicut dicit * Auguſt. contra Fauſtum, Etiam vita illius populi prophetica erat, & Chriſti figuratiua. Sed ſi loquamur de iuſtificatione propriè dicta, ſic conſiderandum eſt, quod iuſtitia poteſt accipi prout eſt in habitu, vel prout eſt in actu: & ſecundum hoc iuſtificatio dupliciter dicitur. Vno quidem modo, ſecundum quod homo fit iuſtus adipiſcens habitum iuſtitiæ. Alio vero modo ſecundum quod opera iuſtitiæ operatur, vt ſecundum hoc iuſtificatio nihil aliud ſit, quam iuſtitiæ executio. Iuſtitia autem, ſicut & aliæ virtutes, poteſt accipi & acquiſita, & infuſa, vt ex * ſupradictis patet. (q. 63. a. 4.) Acquiſita quidem cauſatur ex operibus, ſed infuſa cauſatur ab ipſo Deo per eius gratiam: & hæc eſt vera iuſtitia, de qua nunc loquimur, ſecundum quam aliquis dicitur iuſtus apud Deum: ſecundum illud Rom. 4. Si Abraham ex operibus legis iuſtificatus eſt, habet gloriam, ſed non apud Deum. Hæc igitur iuſtitia cauſari non poterat per præcepta moralia, quæ ſunt de actibus humanis: & ſecundum hoc præcepta moralia iuſtificare non poterant, iuſtitiam cauſando. Si vero accipiatur iuſtificatio pro executione iuſtitiæ: ſic præcepta moralia iuſtificabant, in quantum continebant id quod eſt ſecundum ſe iuſtum. Sed ſacramenta illa veteris legis gratiam non conferebant, ſicut conferunt ſacramenta nouæ legis, quæ propter hoc iuſtificare dicuntur. Si vero accipiatur iuſtificatio pro executione iuſtitiæ, ſic omnia præcepta legis iuſtificabant: aliter tamen & aliter. Nam præcepta cæremonialia continebant quidem iuſtitiam ſecundum ſe in generali, prout ſcilicet exhibebantur in cultu Dei: in ſpeciali vero non continebant ſecundum ſe iuſtitiam, niſi ex ſola determinatione legis diuinæ. Et ideo de huiuſmodi præceptis dicitur, quod non iuſtificabant niſi ex deuotione & obedientia facientium. Præcepta vero moralia & iudicialia continebant id, quod erat ſecundum ſe iuſtum vel in generali, vel etiam in ſpeciali. Sed moralia præcepta continebant id quod eſt ſecundum ſe iuſtum, ſecundum iuſtitiam generalem, quæ eſt omnis virtus, vt dicitur in 5. Eth. * (lib. 5. Eth. c. 1. & c. 5.) Præcepta vero iudicialia pertinebant ad iuſtitiam ſpecialem, quæ conſiſtit circa contractus humanæ vitæ, qui ſunt inter homines adinuicem.

Ad primum ergo dicendum, quod Apoſtolus accipit ibi iuſtificationem pro executione iuſtitiæ.

Ad ſecundum dicendum, quod homo faciens præcepta legis, dicitur viuere in eis, quia non incurrebat pœnam mortis, quam lex tranſgreſſoribus infligebat: in quo ſenſu inducit hoc Apoſt. ad Gal. 3.

Ad

Ad tertium dicendum, quod præcepta legis humanæ iuſtificant iuſtitia acquiſita, de qua non quæritur ad præſens, ſed ſolum de iuſtitia, quæ eſt apud Deum.

QVAESTIO CI.

De præceptis cæremonialibus ſecundum ſe, in quatuor articulos diuiſa.

CONſequenter conſiderandum eſt de præceptis cæremonialibus.

¶ Et primo, de ipſis ſecundum ſe. Secundo, de cauſa eorum. Tertio, de duratione ipſorum.

CIRCA primum quæruntur quatuor.

¶ Primo, quæ ſit ratio præceptorum cæremonialium.

¶ Secundo, vtrum ſint figuralia?

¶ Tertio, vtrum debuerint eſſe multa?

¶ Quarto, de diſtinctione ipſorum.

Art. I. *Vtrum ratio præceptorum cæremonialium in hoc conſiſtat, quod pertinent ad cultum Dei?* 542

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod ratio præceptorum cæremonialium non in hoc conſiſtat, quod pertinent ad cultum Dei. In lege enim veteri dantur Iudæis quædam præcepta de abſtinentia ciborum, vt patet Leuit. 11. & etiam de abſtinendo ab aliquibus veſtimentis, ſecundum illud Leu. 19. Veſtem, quæ ex duobus texta eſt, non indueris, & iterum quod præcipitur Num. 15. Vt faciant ſibi fimbrias per angulos palliorum. Sed huiuſmodi non ſunt præcepta moralia, quia non manent in noua lege: nec etiam iudicialia, quia non pertinent ad iudicium faciendum inter homines. Ergo ſunt cæremonialia. Sed in nullo pertinere videntur ad cultum Dei. Ergo non eſt cæremonialium præceptorum ratio, quod pertineant ad cultum Dei.

ſup. q. 99 art. 3. & inf. q. 104 a. 1. & q. 108. ar. 2. cor. & 2. 2. q. 122. a. 1. ad 2. & qu. 2. ar. 8. c. & quo. 4. ar. 13.

¶ 2. Præterea, Dicunt quidam, quod præcepta cæremonialia dicuntur illa, quæ pertinent ad ſolemnitates: quaſi dicerentur à cæreis, qui in ſolemnitatibus accenduntur. Sed multa alia ſunt pertinentia ad cultum Dei præter ſolemnitates. Ergo videtur quod legis præcepta cæremonialia non ea ratione dicantur, quia pertinent ad cultum Dei.

¶ 3. Præterea, ſecundum quoſdam præcepta cæremonialia dicuntur quaſi normæ, ideſt, regulæ ſalutis. Nam chere in Græco idem eſt quod ſalue. Sed omnia præcepta legis ſunt regulæ ſalutis: & non ſolum illa, quæ pertinent ad Dei cultum. Ergo non ſolum

lum illa præcepta dicuntur cæremonialia, quæ pertinent ad cultum Dei.

¶ 4. Præterea, Rabbi Moyſes dicit, quod præcepta cæremonialia dicuntur, quorum ratio non eſt manifeſta. Sed multa pertinentia ad cultum Dei habent rationem manifeſtam: ſicut Sabbati obſeruatio, & celebratio Phaſe, ſcenopegiæ, & multorum aliorum, quorum ratio aſsignatur in lege. Ergo cæremonialia non ſunt quæ pertinent ad cultum Dei.

SED contra eſt, quod dicitur Exod. 18. Eſto populo in his, quæ ad Deum pertinent, oſtendaſque populo cæremonias & ritum colendi.

q.95.a.4. RESPONDEO dicendum, quod ſicut * ſupra dictum eſt, cæremonialia præcepta determinant præcepta moralia in ordine ad Deum, ſicut iudicilia determinant pręcepta moralia in ordine ad proximum. Homo autem ordinatur ad Deum per debitum cultum: & ideo cæremonialia propriè dicuntur quæ ad cultum Dei pertinent. Ratio autem huius nominis poſi-
q.99.a.3. ta eſt * ſupra, vbi præcepta cæremonialia ab aliis ſunt diſtincta.

Ad primum ergo dicendum, quod ad cultum Dei pertinent non ſolum ſacrificia & alia huiuſmodi, quæ immediate ad Deum ordinari videntur, ſed etiam debita præparatio colentium Deum ad cultum ipſius: ſicut etiam in aliis, quæcumque ſunt præparatoria ad finem, cadunt ſub ſcientia, quæ eſt de fine. Huiuſmodi autem præcepta, quæ dantur in lege de veſtibus & cibis colentium Deum, & aliis huiuſmodi, pertinent ad quamdam præparationem ipſorum miniſtrantium, vt ſint idonei ad cultum Dei: ſicut etiam ſpecialibus obſeruantiis aliqui vtuntur, qui ſunt in miniſterio regis: vnde etiam ſub præceptis cæremonialibus continentur.

Ad ſecundum dicendum, quod illa expoſitio nominis non videtur eſſe multum conueniens, præſertim cum non multum inueniatur in lege, quod in ſolemnitatibus cerei accenderentur, ſed in ipſo etiam candelabro lucernæ cum oleo oliuarum præparabantur, vt patet Leuit. 24. Nihilominus tamen poteſt dici, quod in ſolemnitatibus omnia alia, quæ pertinebant ad cultum Dei, diligentius obſeruabantur: & ſecundum hoc in obſeruatione ſolemnitatum omnia cæremonialia includuntur.

Ad tertium dicendum, quod nec illa expoſitio nominis videtur eſſe multum conueniens: nomen enim cæremoniæ non eſt Græcum, ſed Latinum. Poteſt dici tamen, quod cum ſalus hominis ſit à Deo, præcipuè illa præcepta videntur eſſe ſalutis regulæ, quæ

homi

hominem ordinant ad Deum, & ſic cæremonialia dicuntur quæ ad cultum Dei pertinent.

Ad quartum dicendum, quod illa ratio cæremonialium eſt quodammodo probabilis, non quia ex eo dicantur cæremonialia, quia eorum ratio non eſt manifeſta: ſed hoc eſt quoddam conſequens. Quia enim præcepta ad cultum Dei pertinentia oportet eſſe figularia, vt * infra dicetur: inde eſt, quod eorum ratio *art.ſeq.* non eſt adeo manifeſta.

Art.2. *Vtrum præcepta cæremonialia ſint figuralia?* 543

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod præcepta cæremonialia non ſint figuralia. Pertinet enim ad officium cuiuſlibet doctoris, vt ſic pronunciet vt de facili intelligi poſſit, ſicut* Aug. dicit in 4. de doctrina Chriſtiana, & hoc maximè videtur eſſe neceſſarium in legis latione, quia præcepta legis populo proponuntur. Vnde lex debet eſſe manifeſta, vt † Iſid. dicit. Si igitur præcepta cæremonialia data ſint in alicuius rei figuram, videtur inconuenienter tradidiſſe huiuſmodi præcepta Moyſes, non exponens quid figurarent.

inf.q.103 ar.1.cor. & q.104. art.2. & l.1. ibid. citatis.
** lib.4.c.4. & c.10 tom.3.*
† lib.5. c.21.

¶ 2. Præterea, Ea quæ in cultum Dei aguntur, maximè debent honeſtatem habere. Sed facere aliqua facta ad aliqua repræſentanda, videtur eſſe theatricum, ſiue poëticum. In thatris enim repræſentabantur olim per aliqua quæ ibi gerebantur, quædam aliorum facta. Ergo videtur quod huiuſmodi non debeant fieri ad cultum Dei. Sed cæremonialia ordinantur ad cultum Dei, vt * dictum eſt. Ergo cæremonialia non *art.præ.* debent eſſe figuralia.

¶ 3. Præt. † Aug. dicit in Ench. quod Deus maximè colitur fide, ſpe, & charitate. Sed præcepta, quæ dantur de fide, ſpe, & charitate, non ſunt figuralia. Ergo præcepta cæremonialia non debent eſſe figuralia. *Ench.c.3. in prin. tom.3.*

¶ 4. Præterea, Dominus dicit Ioan. 4. Spiritus eſt Deus, & eos qui adorant eum, in ſpiritu & veritate adorare oportet. Sed figura non eſt ipſa veritas, immo contra ſeinuicem diuiduntur. Ergo cæremonialia, quæ pertinent ad cultum Dei, non debet eſſe figuralia.

SED contra eſt, quod Apoſt. dicit ad Col. 2. Nemo iudicet vos in cibo, aut in potu, aut in parte diei feſti, aut Neomeniæ, aut ſabbatorum, quæ ſunt vmbra futurorum.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut iam dictum eſt *, præcepta cæremonialia dicuntur, quæ ordinantur ad cultum Dei. Eſt autem duplex cultus Dei, interior, & exterior. Cũ enim homo ſit compoſitus ex anima & corpore, vtrũque debet applicari ad colendam *art.præ.*

 Deum,

Digitized by Google

Deum, vt ſcilicet anima colat interiori cultu, & corpus exteriori. Vnde dicitur in Pſal. 83. Cor meum & caro mea exultauerunt in Deum viuum. Et ſicut corpus ordinatur in Deum per animam, ita cultus exterior ordinatur ad interiorem cultum. Conſiſtit autem interior cultus in hoc, quod anima coniungatur Deo per intellectum & affectum. Et ideo ſecundum quod diuerſimodè intellectus & affectus colentis Deum, Deo recte coniungitur: ſecundum hoc diuerſimodè exteriores actus hominis ad cultum Dei applicantur. In ſtatu enim futuræ beatitudinis intellectus humanus ipſam diuinam veritatem in ſeipſa intuebitur; & ideo exterior cultus non conſiſtet in aliqua figura, ſed ſolum in laude Dei, quæ procedit ex interiori cognitione & affectione, ſecundum illud Iſa. 15. Gaudium & lætitia inuenietur in ea, gratiarum actio & vox laudis. In ſtatu autem præſentis vitæ non poſſumus diuinam veritatem in ſeipſa intueri: ſed oportet, quod radius diuinæ veritatis nobis illuceſcat ſub aliquibus ſenſibilibus figuris, ſicut Dionyſ. dicit 1. cap. cœleſt. hierarch. * diuerſimodè tamen ſecundum diuerſum ſtatum cognitionis humanæ. In veteri enim lege neque ipſa diuina veritas in ſeipſa manifeſta erat, neque etiam adhuc propalata erat via ad hoc perueniendi, ſicut Apoſtolus dicit ad Hebr. 7. Et ideo oportebat exteriorem cultum veteris legis non ſolum eſſe figuratiuum futuræ veritatis manifeſtandæ in patria, ſed etiam eſſe figuratiuum Chriſti, qui eſt via ducens ad illam patriæ veritatem. Sed in ſtatu nouæ legis hæc via iam eſt reuelata: vnde hanc præfigurari non oportet ſicut futuram, ſed commemorari oportet per modum præteriti, vel præſentis: ſed ſolum oportet præfigurari futuram veritatem gloriç nondum reuelatam: & hoc eſt quod Apoſt. dicit ad Hebr. 10. Vmbram habet lex futurorum bonorum, non ipſam imaginem rerum. Vmbra enim minus eſt, quam imago; tanquam imago pertineat ad nouam legem, vmbra vero ad veterem.

c. 1. circa med.

Ad primum ergo dicendum, quod diuina non ſunt reuelanda hominibus, niſi ſecundum eorum capacitatem: alioquin daretur in eis præcipitij materia, dum contemnerent, quæ capere non poſſent. Et ideo vtilius fuit, vt ſub quodam figurarum velamine diuina myſteria rudi populo traderentur: vt ſic ſaltem ea implicite cognoſcerent, dum illis figuris deſeruirent ad honorem Dei.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut poëtica non capiuntur à ratione humana propter defectum veritatis,

Digitized by Google

tatis, qui eſt in eis: ita etiam ratio humana perfecte capere non poteſt diuina propter excedentem ipſorum veritatem: & ideo vtrobique opus eſt repræſentatione per ſenſibiles figuras.

Ad tertium dicendum, quod Aug. ibi loquitur de cultu interiore, ad quem tamen ordinari oportet exteriorem cultum, vt * dictum eſt. *in co. art.*

Et ſimiliter dicendum eſt. Ad quartum, quia per Chriſtum homines plenius ad ſpiritualem Dei cultum ſunt introducti.

Art. 3. *Vtrum debuerint eſſe multa cæremonialia præcepta?* 544

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod non debuerint eſſe multa cæremonialia præcepta. Ea enim quæ ſunt ad finem, debent eſſe fini proportionata. Sed cæremonialia præcepta, ſicut * dictum eſt, ordinantur ad cultum Dei, & in figuram Chriſti. Eſt autem vnus Deus, à quo omnia; & vnus Dominus Ieſus Chriſtus, per quem omnia, vt dicitur 1. ad Corinth. 8. Ergo cæremonialia non debuerunt multiplicari. *4. diſ. q. 1. ar. 5. q. 2. ad 2. & Ro. 5. lec. 6. c. 3.* ** art. 1. et 2.*

¶ 2. Præterea, Multitudo cæremonialium præceptorum tranſgreſsionis erat occaſio: ſecundum illud quod dicit Petrus Act. 15. Quid tentatis Deum, imponere iugum ſuper ceruicem diſcipulorum, quod neque nos, neque patres noſtri portare potuimus? Sed tranſgreſſio diuinorum præceptorum contrariatur humanæ ſaluti. Cum igitur lex omnis debeat ſaluti congruere hominum, vt * Iſid. dicit, videtur, quod non debuerint multa præcepta cæremonialia dari. *l. 5. etym. c. 3. et 21.*

¶ 3. Præterea, Præcepta cæremonialia pertinebant ad cultum Dei exteriorem, & corporalem, vt * dictum eſt. Sed huiuſmodi cultum corporalem lex debebat diminuere, quia ordinabat ad Chriſtum, qui docuit homines Deum colere in ſpiritu, & veritate, vt habetur Ioan. 4. Non ergo debuerunt multa præcepta cæremonialia dari. *art. præ.*

SED contra eſt, quod dicitur Oſeæ 8. Scribam eis multiplices leges intus, & Iob 11. Vt oſtenderet tibi ſecreta ſapientiæ, quod multiplex ſit lex eius.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut * ſupra dictum eſt, omnis lex alicui populo datur. In populo autem duo genera hominum continentur: quidam proni ad malum, qui ſunt per præcepta legis coercendi, vt * ſupra dictum eſt: quidam habentes inclinationem ad bonum, vel ex natura, vel ex conſuetudine, vel etiam ex gratia: & tales ſunt per legis præceptum inſtruendi, & in melius promouendi. Quantum igitur *q. 90. a. 2. et 3. et q. 96. ar. 1.* ** q. 95. art. 1.*

ad

Digitized by Google

ad vtrumque genus hominum, expediebat præcepta cæremonialia in veteri lege multiplicari. Erant enim in illo populo aliqui ad idololatriam proni: & ideo neceſſe erat, vt ab idololatriæ cultu per præcepta cæremonialia reuocarentur ad cultum Dei. Et quia multipliciter homines idololatriæ deſeruiebant, oportebat è contrario multa inſtitui ad ſingula reprimenda: & iterum multa talibus imponi, vt quaſi oneratis ex his, quæ ad cultum Dei impenderent, non vacaret idololatriæ deſeruire. Ex parte vero eorum, qui erant proni ad bonum, etiam neceſſaria fuit multiplicatio cæremonialium præceptorum: tum quia per hoc diuersimodè mens eorum referebatur in Deum, & magis aſsidue: tum etiam, quia myſterium Chriſti, quod per huiuſmodi cæremonialia figurabatur, multiplices vtilitates attulit mundo, & multa circa ipſum conſideranda erant, quæ oportuit per diuerſa cæremonialia figurari.

Ad primum ergo dicendum, quod quando id quod ordinatur ad finem, eſt ſufficiens ad ducendum in finem: tunc ſufficit vnum ad vnum finem: ſicut vna medicina ſi ſit efficax, ſufficit quandoque ad ſanitatem inducendam: & tunc non oportet multiplicari medicinam; ſed propter debilitatem, & imperfectionem eius, quod eſt ad finem, oportet eam multiplicari: ſicut multa adhibentur remedia infirmo, quando vnum non ſufficit ad ſanandum. Cæremoniæ autem veteris legis inualidæ, & imperfectæ erant ad repræſentandum Chriſti myſterium, quod eſt ſuperexcellens, & ad ſubiugandum mentes hominum Deo: vnde Apoſtolus dicit ad Hebr. 7. Reprobatio fit præcedentis mandati propter infirmitatem & inutilitatem: nihil enim ad perfectum adduxit lex, & ideo oportuit huiuſmodi cæremonias multiplicari.

Ad ſecundum dicendum, quod ſapientis legiſlatoris eſt minores tranſgreſsiones permittere, vt maiores caueantur. Et ideo vt caueretur tranſgreſsio idololatriæ, & ſuperbiæ, quæ in Iudæorum cordibus naſceretur, ſi omnia pręcepta legis implerent: non propter hoc prętermiſit Deus multa cæremonialia præcepta tradere, quia de facili ſumebant ex hoc tranſgrediendi occaſionem.

Ad tertium dicendum, quod vetus lex in multis diminuit corporalem cultum, propter quod ſtatuit, quod non in omni loco ſacrificia offerrentur, neque à quibuſlibet: & multa huiuſmodi ſtatuit ad diminutionem exterioris cultus: ſicut etiam Rabbi Moyſes AEgyptius dicit. Oportebat tamen non ita attenuare corporalem cultum Dei, vt homines ad cultum dæmonum declinarent.

Art.

Art. 4. *Vtrum cæremoniæ veteris legis conuenienter diuidantur in ſacrificia, ſacramenta, ſacra & obſeruantias?*

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod cæremoniæ veteris legis inconuenienter diuidantur in ſacrificia, ſacramenta, ſacra, & obſeruantias. Cæremoniæ enim veteris legis figurabant Chriſtum. Sed hoc ſolum fiebat per ſacrificia, per quæ figurabatur ſacrificium, quo Chriſtus ſe obtulit oblationem, & hoſtiam Deo, vt dicitur ad Epheſ. 5. Ergo ſola ſacrificia erant cæremonialia. *Col. 2. le. 4. prin.*

¶ 2. Præterea, Vetus lex ordinabatur ad nouam. Sed in noua lege ipſum ſacrificium eſt ſacramentum altaris. Ergo in veteri lege non debuerunt diſtingui ſacramenta contra ſacrificia.

¶ 3. Præterea, Sacrum dicitur, quod eſt Deo dicatum: ſecundum quem modum, tabernaculum, & vaſa eius ſanctificari dicebantur. Sed omnia cæremonialia erant ordinata ad cultum Dei, vt * dictum eſt. Ergo cæremonialia omnia ſacra erant. Non ergo vna pars cæremonialium debet ſacra nominari. *ar. 1. huius quæſt.*

¶ 4. Præterea, Obſeruantiæ ab obſeruando dicuntur. Sed omnia præcepta legis obſeruari debebant. Dicitur enim Deuter. 8. Obſerua, & caue, ne quando obliuiſcaris Domini Dei tui, & negligas mandata eius, atque iudicia, & cæremonias. Non ergo obſeruantiæ debent poni vna pars cæremonialium.

¶ 5. Præterea, Solemnitates inter cæremonialia computantur, cum ſint in vmbram futuri, vt patet ad Col. 2. Similiter etiam oblationes, & munera, vt patet per Apoſtolum ad Hebr. 9. Quæ tamen ſub nullo horum contineri videntur. Ergo inconueniens eſt prædicta diſtinctio cæremonialium.

SED contra eſt, quod in veteri lege ſingula prædicta, cæremoniæ vocantur. Sacrificia enim dicuntur cæremoniæ Num. 15. Offerat vitulum, & ſacrificia eius ad libamenta, vt cæremoniæ eius poſtulant. De ſacramento etiam ordinis dicitur Leu. 7. Hæc eſt vnctio Aaron, & filiorum eius in cæremoniis. De ſacris etiam dicitur Exod. 38. Hæc ſunt inſtrumenta tabernaculi teſtimonij in cæremoniis Leuitarum. De obſeruantiis etiam dicitur 3. Reg. 9. Si auerſi fueritis, non ſequentes me, nec obſeruantes cæremonias, quas propoſui vobis.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut * ſupra dictum eſt, cæremonialia præcepta ordinantur ad cultum Dei. In quo quidem cultu conſiderari poſſunt, & ipſe cultus, & colentes, & inſtrumenta colendi. Ipſe autem cultus ſpecialiter conſiſtit in ſacrificiis, quæ in Dei ** ar. 1. & 2. huius quæſt.*

reue

reuerentiam offeruntur. Inſtrumenta autem colendi pertinent ad ſacra, ſicut eſt tabernaculum, & vaſa, & alia huiuſmodi. Ex parte autem colentium duo poſſunt conſiderari, ſcilicet eorum inſtitutio ad cultum diuinum, quod fit per quandam conſecrationem vel populi, vel miniſtrorum, & ad hoc pertinent ſacramenta: & iterum eorum ſingularis conuerſatio, per quam diſtinguuntur ab his, qui Deum non colunt, & ad hoc pertinent obſeruantiæ, puta in cibis, & veſtimentis, & aliis huiuſmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod ſacrificia offerri oportebat, & in aliquibus locis, & per aliquos homines: & totum hoc ad cultum Dei pertinet. Vnde ſicut per ſacrificia ſignificatur Chriſtus immolatus, ita etiam per ſacramenta, & ſacra illorum figurabantur ſacramenta, & ſacra nouæ legis: & per eorum obſeruantias figurabatur conuerſatio populi nouæ legis, quæ omnia ad Chriſtum pertinent.

Ad ſecundum dicendum, quod ſacrificium nouæ legis, id eſt, Euchariſtia, continet ipſum Chriſtum, qui eſt ſanctificationis auctor. Sanctificauit enim per ſuum ſanguinem populum, vt dicitur ad Heb. vlt. & ideo hoc ſacrificium etiam ſacramentum eſt. Sed ſacrificia veteris legis non continebant Chriſtum, ſed ipſum figurabant: & ideo non dicuntur ſacramenta. Sed ad hoc deſignandum ſeorſum erant quædam ſacramenta in veteri lege, quæ erant figuræ futuræ conſecrationis, quamuis etiam quibuſdam conſecrationibus quædam ſacrificia adiungerentur.

Ad tertium dicendum, quod etiam ſacrificia, & ſacramenta erant. Sed quædam erant, quæ erant ſacra, vtpote ad cultum Dei dicata: nec tamen erant ſacrificia, nec ſacramenta, & ideo retinebant ſibi commune nomen ſacrorum.

Ad quartum dicendum, quod ea, quæ pertinebant ad conuerſationem populi Deum colentis, retinebant ſibi commune nomen obſeruantiarum, in quantum à præmiſſis deficiebant. Non enim dicebantur ſacra, quia non habebant immediatum reſpectum ad cultum Dei, ſicut tabernaculum, & vaſa eius: ſed per quamdam conſequentiam erant cæremonialia, in quantum pertinebant ad quandam idoneitatem populi colentis Deum.

Ad quintum dicendum, quod ſicut ſacrificia offerebantur in determinato loco, ita etiam offerebantur in determinatis temporibus. Vnde etiam ſolemnitates inter ſacra computari videntur. Oblationes autem, & munera computantur cum ſacrificiis, quia Deo offerebantur,

Digitized by Google

rebantur. Vnde Apoſtolus dicit ad Hebr. 5. Omnis pontifex ex hominibus aſſumptus pro hominibus conſtituitur in his, quæ ſunt ad Deum, vt offerat dona, & ſacrificia pro peccatis.

QVAESTIO CII.

De cæremonialium præceptorum cauſis, in ſex articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de cauſis cæremonialium præceptorum.

ET CIRCA hoc quæruntur ſex.

¶ Primo, vtrum præcepta cæremonialia habeant cauſam?

¶ Secundo, vtrum habeant cauſam litteralem, vel ſolum figuralem?

¶ Tertio, de cauſis ſacrificiorum.

¶ Quarto, de cauſis ſacramentorum.

¶ Quinto, de cauſis ſacrorum.

¶ Sexto, de cauſis obſeruantiarum.

Art. 1. *Vtrum cæremonialia præcepta habeant cauſam?* 546

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod cæremonialia præcepta non habeant cauſam. Quia ſuper illud Epheſ. 2. legem mandatorum decretis euacuans, dicit * gloſſ. id eſt, euacuans legem veterem, quantum ad carnales obſeruantias: decretis, id eſt, præceptis euangelicis, quæ ex ratione ſunt. Sed ſi obſeruantiæ veteris legis ex ratione erant, fruſtra euacuarentur per rationabilia decreta nouæ legis. Non ergo cæremoniales obſeruantiæ veteris legis habebant aliquam rationem. *Ro. 4. le. 1. col. 2. & 3.* **gl. interlinearis ibid.*

¶ 2. Præterea, Vetus lex ſucceſsit legi naturæ. Sed in lege naturæ fuit aliquod præceptum quod nullam rationem habebat, niſi vt hominis obedientia probaretur, ſicut * Auguſt. dicit 8. ſuper Gen. ad litteram de prohibitione ligni vitæ. Ergo etiam in veteri lege aliqua præcepta danda erãt, in quibus hominis obedientia probaretur, quæ de ſe nullam rationem haberent. *l. 8. c. 6. & c. 13. to. 3.*

¶ 3. Præterea, Opera hominis dicuntur moralia ſecundum quod ſunt à ratione. Si igitur cæremonialium præceptorum ſit aliqua ratio, non differrent à moralibus præceptis. Videtur ergo quod cæremonialia præcepta non habeant aliquam cauſam: ratio enim præcepti ex aliqua cauſa ſumitur.

SED contra eſt, quod dicitur in Pſal. 17. Præceptum Domini lucidum illuminans oculos. Sed cæremonialia ſunt præcepta Dei. Ergo ſunt lucida: quod non eſſet, niſi haberent rationabilem cauſam.

RESPONDEO dicendum, quod cum ſapientis ſit

c.2 to.3. ſit ordinare ſecundum * Philoſophum in 1. Metaph. ea quæ ex diuina ſapientia procedunt, oportet eſſe ordinata, vt Apoſt. dicit ad Rom. 13. Ad hoc autem, quod aliqua ſint ordinata, duo requiruntur. Primo quidem, quod aliqua ordinentur ad debitum finem, qui eſt principium totius ordinis in rebus agendis. Ea enim, quæ caſu eueniunt, præter intentionem finis, vel quæ non ſerio fiunt, ſed ludo, dicimus eſſe inordinata. Secundo oportet, quod id quod eſt ad finem, ſit proportionatum fini: & ex hoc ſequitur, quod ratio eorum, quæ ſunt ad finem, ſumitur ex fine: ſicut ratio diſpoſitionis ſerræ ſumitur ex ſectione quæ eſt finis eius, vt dicitur in 2.* Phyſic. (text. 88. tom. 2.) Manifeſtum eſt autem, quod præcepta cæremonialia, ſicut & omnia alia præcepta legis, ſunt ex diuina ſapientia inſtituta. Vnde dicitur Deut. 4. Hæc eſt ſapientia veſtra, & intellectus coram populis. Vnde neceſſe eſt dicere, quod præcepta cæremonialia ſint ordinata ad aliquem finem, ex quo eorum rationabiles cauſæ aſsignari poſsint.

Ad primum ergo dicendum, quod obſeruantiæ veteris legis poſſunt dici ſine ratione, quantum ad hoc, quod ipſa facta in ſui natura rationem non habebant: puta quod veſtis non conficeretur ex lana, & lino. Poterant tamen habere rationem ex ordine ad aliud, in quantum ſcilicet vel aliquid per hoc figurabatur, vel aliquid excludebatur. Sed decreta nouæ legis, quæ præcipuè conſiſtunt in fide, & dilectione Dei, ex ipſa natura actus rationabilia ſunt.

Ad ſecundum dicendum, quod prohibitio ligni ſcientiæ boni & mali non fuit propter hoc, quod illud lignum eſſet naturaliter malum. Sed tamen ipſa prohibitio habuit aliquam rationem ex ordine ad aliud; in quantum ſcilicet per hoc aliquid figurabatur: & ſic etiam cæremonialia præcepta veteris legis habent rationem in ordine ad aliud.

Ad tertium dicendum, quod præcepta moralia ſecundum ſuam naturam habent rationabiles cauſas, ſicut, Non occides, Non furtum facies. Sed præcepta cæremonialia habent rationabiles cauſas ex ordine ad aliud, vt * dictum eſt. (*in co. art.*)

547 Art. 2. *Vtrum præcepta cæremonialia habeant cauſam literalem, vel figuralem tantum?*

Ro. 4. le. 2. col 2. & 3. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod præcepta cæremonialia non habeant cauſam literalem, ſed figuralem tantum. Inter præcepta enim cæremonialia præcipua erant circumciſio, & immolatio agni paſchalis. Sed vtrumque iſtorum non habebat niſi cauſam figuralem; quia vtrumque iſtorum datum eſt

eſt in ſignum. Dicitur enim Gen. 17. Circumcidetis carnem præputij veſtri, vt ſit in ſignum fœderis inter me, & vos. Et de celebratione Phaſe dicitur Exod. 13. Erit quaſi ſignum in manu tua, & quaſi monumentum ante oculos tuos. Ergo multo magis alia cæremonialia non habent, niſi cauſam figuralem.

¶ 2. Præterea, Effectus proportionatur ſuæ cauſæ. Sed omnia cæremonialia ſunt figuralia, vt * ſupra dictum eſt. Ergo non habent niſi cauſam figuralem. *q. præced. art. 2.*

¶ 3. Præterea, Illud quod de ſe eſt indifferens, vtrum ſic vel non ſic fiat, non videtur habere aliquam literalem cauſam. Sed quædam ſunt in præceptis cæremonialibus, quæ non videntur differre, vtrum ſic vel ſic fiant: ſicut eſt de numero animalium offerendorum, & aliis huiuſmodi particularibus circumſtantiis. Ergo præcepta veteris legis non habent rationem literalem.

SED contra, Sicut præcepta cæremonialia figurabant Chriſtum, ita etiam hiſtoriæ veteris teſtamenti. Dicitur enim 1. ad Cor. 10. quod omnia in figuram contingebant illis. Sed in hiſtoriis veteris teſtamenti præter intellectum myſticum, ſeu figuralem, eſt etiam intellectus literalis. Ergo etiam præcepta cæremonialia præter cauſas figurales, habebant etiam cauſas literales.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra dictum eſt *, ratio eorum, quæ ſunt ad finem, oportet quod à fine ſumatur. Finis autem præceptorum cæremonialium eſt duplex. Ordinabantur enim ad cultum Dei pro tempore illo, & ad figurandum Chriſtum: ſicut etiam verba Prophetarum ſic reſpiciebant præſens tempus, quod etiam in figura futuri dicebantur, vt Hieronymus dicit ſuper Oſee. Sic igitur rationes præceptorum cæremonialium veteris legis dupliciter accipi poſſunt. Vno modo ex ratione cultus diuini, qui erat pro tempore illo obſeruandus: & rationes illæ ſunt literales, ſiue pertineant ad vitandum idololatriæ cultum, ſiue ad rememoranda aliqua Dei beneficia, ſiue ad inſinuandam excellentiam diuinam, vel etiam ad deſignandam diſpoſitionem mentis, quæ tunc requirebatur in colentibus Deum. Alio modo poſſunt eorum rationes aſsignari, ſecundum quod ordinantur ad figurandum Chriſtum. Et ſic habent rationes figurales, & myſticas: ſiue accipiantur ex ipſo Chriſto, & Eccleſia, quod pertinet ad allegoriam: ſiue ad mores populi Chriſtiani, quod pertinet ad moralitatem: ſiue ad ſtatum futuræ gloriæ, prout in eam introducimur per Chriſtum, quod pertinet ad anagogiam. *art. præc.*

Ad

Digitized by Google

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut intellectus metaphoricæ locutionis in ſcripturis eſt literalis, quia verba ad hoc proferuntur,vt hoc ſignificent : ita etiam ſignificationes cæremoniarum legis, quæ ſunt commemoratiuæ beneficiorum Dei, propter quæ inſtitutæ ſunt, vel aliorum huiuſmodi quæ ad illum ſtatum pertinebant, non tranſcendunt ordinem literalium cauſarum. Vnde oportet quod aſsignetur cauſa celebrationis Phaſe, quod eſt ſignum liberationis ex AEgypto: & quod circumciſio eſt ſignum pacti, quod Deus habuit cum Abraham, quod pertinet ad cauſam literalem.

Ad ſecundum dicendum, quod ratio illa procederet,ſi cæremonialia præcepta eſſent data ſolum ad figurandum futurum : non autem ad præſentialiter Deum colendum.

Ad tertium dicendum, quod ſicut in legibus huma-
q.96.a.1. nis dictum eſt *, quod in vniuerſali habeant rationem, non autem quantum ad particulares conditiones,ſed hæc ſunt ex arbitrio inſtituentium : ita etiam multæ particulares determinationes in cæremoniis veteris legis non habent aliquam cauſam literalem, ſed ſolam figuralem : in communi vero habent etiam cauſam literalem.

548 Art. 3. *Vtrum poßit aßignari conueniens ratio cæremoniarum, quæ ad ſacrificia pertinent?*

Iſa.1.le. AD tertium ſic proceditur. Videtur,quod non poſ-
4.fin.& ſit conueniens ratio aſsignari cæremoniarum,quæ
Pſ.26. ad ſacrificia pertinent. Ea enim quæ in ſacrificium
co.2.& offerebantur, ſunt illa quæ ſunt neceſſaria ad ſuſten-
Hebr.10. tandam humanam vitam : ſicut animalia quædam &
lect.1.co. panes quidam. Sed Deus tali ſuſtentamento non in-
3.4.& 5. diget : ſecundum illud Pſal.49. Nunquid manducabo carnes taurorum, aut ſanguinem hircorum potabo? Ergo inconuenienter huiuſmodi ſacrificia Deo offerebantur.

¶ 2. Præterea, In ſacrificium diuinum non offerebatur niſi de tribus generibus animalium quadrupedum, ſcilicet,de genere boum,ouium,& caprarum : & de auibus, communiter quidem turtur, & columba. Specialiter autem in emundatione leproſi fiebat ſacrificium de paſſeribus : multa autem animalia alia ſunt his nobiliora. Cum igitur omne quod eſt optimum, Deo ſit exhibendum : videtur quod non ſolum de iſtis rebus fuerint Deo ſacrificia offerenda.

¶ 3. Præterea,Sicut homo à Deo habet dominium volatilium & beſtiarum : ita etiam piſcium. Inconuenienter igitur piſces à diuino ſacrificio excludebãtur.

¶ 4. Præ

Digitized by Google

¶ 4. Præterea, Indifferenter offerri mandabantur turtures & columbæ. Sicut igitur mandabantur offerri pulli columbarum, ita & pulli turturum

¶ 5. Præterea, Deus eſt actor vitæ, non ſolum hominum, ſed etiam animalium: vt patet per id quod dicitur Geneſ. 1. Mors autem opponitur vitæ. Non ergo debuerunt Deo offerri animalia occiſa, ſed magis animalia viuentia, præcipue quia etiam Apoſt. monet Rom. 12. Vt exhibeamus corpora noſtra hoſtiam viuentem, ſanctam, Deo placentem.

¶ 6. Præterea, Si animalia Deo in ſacrificium non offerebantur, niſi occiſa: nulla videtur eſſe differentia, qualiter occidantur. Inconuenienter igitur determinatur modus immolationis, præcipue in auibus: vt patet Leuit. 1.

¶ 7. Præterea, Omnis defectus animalis via eſt ad corruptionem & mortem. Si igitur animalia occiſa Deo offerebantur, inconueniens fuit prohibere oblationem animalis imperfecti, puta claudi, aut cæci, aut aliter maculoſi.

¶ 8. Præterea, Illi qui offerunt hoſtias Deo, debent de his participare: ſecundum illud Apoſtoli 1. Corinth. 10. Nonne qui edunt hoſtias, participes ſunt altaris? Inconuenienter igitur quædam partes hoſtiarum offerentibus ſubtrahebantur, ſcilicet ſanguis & adeps.

¶ 9. Præterea, Sicut holocauſta offerebantur in honorem Dei, ita etiam hoſtiæ pacificæ, & hoſtiæ pro peccato. Sed nullum animal fœminini ſexus offerebatur Deo in holocauſtum. Fiebant tamen holocauſta tam de quadrupedibus, quam de auibus. Ergo inconuenienter in hoſtiis pacificis & pro peccato offerebantur animalia fœminini ſexus, & tamen in hoſtiis pacificis non offerebantur aues.

¶ 10. Præterea, Omnes hoſtiæ pacificæ vnius generis eſſe videntur. Non ergo debuit poni iſta differentia, quod quorundam pacificorum carnes non poſſent veſci in craſtino, quorundam autem poſſent: vt mandatur Leuit 7.

¶ 11. Præterea, Omnia peccata in hoc conueniunt, quod à Deo auertunt. Ergo pro omnibus peccatis in Dei reconciliationem, vnum genus ſacrificij debuit offerri.

¶ 12. Præterea, Omnia animalia quæ offerebantur in ſacrificium, vno modo offerebantur, ſcilicet occiſa. Non videtur ergo conueniens, quod de terra naſcentibus diuerſimode fiebat oblatio. Nunc enim offerebantur ſpicæ, nunc ſimila, nunc panis, quandoque quidem

quidem coctus in clibano, quandoque in ſartagine, quandoque in craticula.

¶ 13. Præterea, Omnia, quæ in vſum noſtrum veniunt, à Deo recognoſcere debemus. Inconuenienter ergo præter animalia ſolum hæc Deo offerebantur, panis, vinum, oleum, thus, ſal.

¶ 14. Præterea, Sacrificia corporalia exprimunt interius ſacrificium cordis, quo homo ſpiritum ſuum offert Deo. Sed in interiori ſacrificio plus eſt de dulcedine, quam repræſentat mel: quam de mordacitate, quam repræſentat ſal. Dicitur enim Eccleſ. 24. Spiritus meus ſuper mel dulcis. Ergo inconuenienter prohibebatur in ſacrificio apponi mel & fermentum, quod etiam facit panem ſapidum: & præcipiebatur ibi apponi ſal, quod eſt mordicatiuum; & thus, quod habet ſaporem amarum. Videtur ergo, quod ea quæ pertinent ad cæremonias ſacrificiorum, non habeant rationabilem cauſam.

SED contra eſt, quod dicitur Leuit. 1. Oblata omnia adolebit ſacerdos ſuper altare in holocauſtum, & odorem ſuauiſsimum Domino. Sed ſicut dicitur Sapient. 7. Neminem diligit Deus, niſi qui cum ſapientia inhabitat: ex quo poteſt accipi, quod quicquid eſt, Deo acceptum eſt cum ſapientia. Ergo illæ cæremoniæ ſacrificiorum cum ſapientia erant velut habentes rationabiles cauſas.

RESPONDEO, dicendum quod ſicut ſupra dictum eſt †, cæremoniæ veteris legis duplicem cauſam habebant. Vnam ſcilicet literalem, ſecundum quod ordinabantur ad cultum Dei: aliam vero figuralem, ſiue myſticam, ſecundum quod ordinabantur ad figurandum Chriſtum. Et ex vtraque parte poteſt conuenienter aſsignari cauſa cæremoniarum, quæ ad ſacrificia pertinebant: ſecundum enim quod ſacrificia ordinabantur ad cultum Dei, cauſa ſacrificiorum dupliciter accipi poteſt. Vno modo, ſecundum quod per ſacrificia repræſentabatur ordinatio mentis in Deum, ad quam excitabatur ſacrificium offerens. Ad rectam autem ordinationem mentis in Deum pertinet, quod omnia, quæ homo habet, recognoſcat à Deo tanquam à primo principio, & ordinet in Deum tanquam in vltimum finem, & hoc repræſentabatur in oblationibus & ſacrificiis: ſecundum quod homo ex rebus ſuis quaſi in recognitionem, quod haberet ea à Deo in honorem Dei ea offerebat: ſecundum quod dixit Dauid 1. Paralip. 29. Tua ſunt omnia, & quæ de manu tua accepimus, dedimus tibi. Et ideo in oblatione ſacrificiorum proteſtabatur homo, quod Deus eſſet primum

† art. præc.

mum principium creationis rerum, & vltimus finis, ad quem eſſent omnia referenda. Et quia pertinet ad rectam ordinationem mentis in Deum, vt mens humana non recognoſcat alium primum actorem rerum, niſi ſolum Deum, neque in aliquo alio finem ſuum conſtituat: propter hoc prohibebatur in lege offerri ſacrificium alicui alteri niſi Deo, ſecundum illud Exod. 22. Qui immolat diis, occidetur, præter Domino ſoli. Et ideo de cauſa cæremoniarum circa ſacrificia poteſt aſsignari ratio. Alio modo, ex hoc, quod per huiuſmodi, homines retrahebantur à ſacrificiis idolorum. Vnde etiam præcepta de ſacrificiis non fuerunt data populo Iudæorum, niſi poſtquam declinauit ad idololatriam, adorando vitulum conflatilem: quaſi huiuſmodi ſacrificia ſint inſtituta, vt populus ad ſacrificandum promptus, huiuſmodi ſacrificia magis Deo quam idolis offerret. Vnde dicitur Ierem. 7. Non ſum locutus cum patribus veſtris, & non præcepi eis in die, qua eduxi eos de terra Aegypti, de verbo holocauſtomatum & victimarum. Inter omnia autem dona, quæ Deus humano generi iam per peccatum lapſo dedit, præcipuum eſt, quod dedit filium ſuum. Vnde dicitur Ioan. 3. Sic Deus dilexit mundum, vt filium ſuum vnigenitum daret, vt omnis qui credit in ipſum, non pereat, ſed habeat vitam æternam. Et ideo potiſsimum ſacrificium eſt, quo ipſe Chriſtus ſeipſum obtulit Deo in odorem ſuauitatis, vt dicitur Epheſ. 5. & propter hoc omnia alia ſacrificia offerebantur in veteri lege, vt hoc vnum ſingulare & præcipuum ſacrificium figuraretur, tanquam perfectum per imperfecta. Vnde Apoſtolus dicit ad Heb. 10. quod ſacerdos veteris legis eaſdem ſæpe offerebat hoſtias, quæ nunquam poſſunt auferre peccata: Chriſtus autem pro peccatis obtulit vnam in ſempiternum. Et quia ex figurato ſumitur ratio figuræ, ideo rationes ſacrificiorum figuralium veteris legis ſunt ſumendæ ex vero ſacrificio Chriſti.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus non volebat huiuſmodi ſacrificia ſibi offerri propter ipſas res, quæ offerebantur; quaſi eis indigeret. Vnde dicitur Iſa. 1. Holocauſta arietum & adipem pinguium, & ſanguinem vitulorum, & hircorum, & agnorum nolui. Sed volebat ea ſibi offerri, vt * ſupra dictum eſt, tum ad excludendam idololatriam, tum ad ſignificandum debitum ordinem mentis humanæ in Deum, tum etiam ad figurandum myſterium redemptionis humanæ per Chriſtum. *art. præc.*

Ad ſecundum dicendum, quod quantum ad omnia

nia prædicta, ratio conueniens fuit quare iſta animalia offerebantur Deo in ſacrificium, & non alia. Primo quidem ad excludendam idololatriam: quia omnia alia animalia offerebant idololatræ diis ſuis, vel eis ad maleficia vtebantur. Iſta autem animalia apud Aegyptios cum quibus conuerſati erant, abominabilia erant ad occidendum, vnde ea non offerebant in ſacrificium diis ſuis. Vnde dicitur Exod. 8. Abominationes Aegyptiorum immolabimus Domino Deo noſtro? oues enim colebant, hircos venerabantur; quia in eorum figura dæmones apparebant. Bobus etiam vtebantur ad agriculturam, quam inter res ſacras habebant. Secundo hoc conueniens erat ad prædictam ordinationem mentis in Deum: & hoc dupliciter. Primo quidem quia huiuſmodi animalia maxime ſunt, per quæ ſuſtentatur humana vita: & cum hoc mundiſsima ſunt, & mundiſsimum habent nutrimentum. Alia vero animalia vel ſunt ſilueſtria, & non ſunt communiter hominum vſui deputata: vel ſi ſunt domeſtica, immundum habent nutrimentum, vt porcus, & gallina: ſolum autem id quod eſt purum, Deo eſt attribuendum. Huiuſmodi autem aues ſpecialiter offerebantur, quia habentur in copia in terra promiſsionis. Secundo, quia per immolationem huiuſmodi animalium, puritas mentis deſignatur; quia, vt * dicitur in gloſſ. Leuit. 1. Vitulum offerimus, cum carnis ſuperbiam vincimus: agnum, cum irrationales motus corrigimus; hœdum, cum laſciuiam ſuperamus: turturem, cum caſtitatem ſeruamus: panes azymos, cum in azymis ſinceritatis epulamur. In columba vero manifeſtum eſt, quod ſignificatur caſtitas & ſimplicitas mentis. Tertio vero conueniens fuit, hæc animalia offerri in figuram Chriſti: quia vt in eadem gloſſ. dicitur, Chriſtus in vitulo offertur propter virtutem crucis, in agno propter innocentiam, in ariete propter principatum, in hirco propter ſimilitudinem carnis peccati. In turture & columba duarum naturarum coniunctio monſtrabatur: vel in turture caſtitas, in columba charitas ſignificabatur: in ſimilagine aſperſio credentium per aquam baptiſmi figurabatur.

gl. ord. parum à pr. comment. ad 1. c. Leu.

Ad tertium dicendum, quod piſces, qui in aqua viuunt, magis ſunt alieni ab homine, quam cætera animalia, quæ viuunt in aëre, ſicut & homo: & iterum piſces ex aqua extracti ſtatim moriuntur, vnde non poterant in templo offerri ſicut alia animalia.

Ad quartum dicendum, quod in turturibus meliores ſunt maiores quam pulli: in columbis autem è conuerſo: & ideo vt Rabbi Moyſes dicit, mandantur offerri

offerri turtures,& pulli columbarum:quia omne quod eſt optimum,Deo eſt attribuendum.

Ad quintum dicendum, quod animalia in ſacrificium oblata occidebantur, quia veniunt in vſum hominis occiſa, ſecundum quod à Deo dantur homini ad eſum: & ideo etiam igni cremabantur, quia per ignem decocta fiunt apta humano vſui. Similiter etiam per occiſionem animalium ſignificatur deſtructio peccatorum,& quod homines erant digni occiſione pro peccatis ſuis: ac ſi illa animalia loco eorum occiderentur,ad ſignificandam expiationem peccatorum,Per occiſionem etiam huiuſmodi animalium ſignificabatur occiſio Chriſti.

Ad ſextum dicendum, quod ſpecialis modus occidendi animalia immolata determinabatur in lege, ad excludendum alios modos, quibus idololatræ animalia idolis immolabant. Vel etiam, vt Rabbi Moyſes dicit,lex elegit genus occiſionis, quo animalia minus affligebantur occiſa: per quod etiam excludebatur,& immiſericordia offerentium, & deterioratio animalium occiſorum.

Ad ſeptimum dicendum, quod quia animalia maculoſa ſolent haberi contemptui etiam apud homines, ideo prohibitum eſt, ne Deo in ſacrificium offerrentur propter quod etiam prohibitum erat, ne mercedem proſtibuli, aut pretium carnis in domum Dei offerrent, & eadem etiam ratione non offerebant animalia ante ſeptimum diem; quia talia animalia erant quaſi abortiua, nondum plene conſiſtentia propter teneritudinem.

Ad octauum dicendum, quod triplex erat ſacrificiorum genus. Quoddam erat, quod totum comburebatur: & hoc dicebatur holocauſtum,quaſi totum incenſum.Huiuſmodi enim ſacrificium offerebatur Deo ſpecialiter ad reuerentiam majeſtatis ipſius, & amorem bonitatis eius: & conueniebat perfectionis ſtatui in impletione conſiliorum: & ideo totum comburebatur, vt ſicut totum animal reſolutum in vaporem ſurſum aſcendebat: ita etiam ſignificaretur totum hominem, & omnia quæ ipſius ſunt, Dei dominio eſſe ſubiecta, & ei eſſe offerenda. Aliud autem erat ſacrificium pro peccato, quod offerebatur Deo ex neceſsitate remiſsionis peccati: & conueniebat ſtatui pœnitentium in ſatisfactione peccatorum, quod diuidebatur in duas partes. Nam vna pars eius comburebatur: altera vero cedebat in vſum ſacerdotum, ad ſignificandum, quod expiatio peccatorum fit à Deo per miniſterium ſacerdotum, niſi quando offerebatur ſacrificium

Digitized by Google

ficium pro peccato populi, vel ſpecialiter pro peccato ſacerdotis: tunc enim totum comburebatur: non enim debebant in vſum ſacerdotum venire ea, quæ pro peccato eorum offerebantur, vt nihil peccati in eis remaneret: & quia hoc non eſſet ſatisfactio pro peccato: ſi enim cederet in vſum eorum, pro quorum peccatis offerebatur, idem eſſe videretur, ac ſi non offerretur. Tertium vero ſacrificium vocabatur hoſtia pacifica, quæ offerebatur Deo vel pro gratiarum actione, vel pro ſalute, & proſperitate offerentium ex debito beneficij vel accipiendi, vel accepti. Et conuenit ſtatui proficientium in impletione mandatorum & iſta diuidebantur in tres partes. Nam vna pars incendebatur ad honorem Dei, alia pars cedebat in vſum ſacerdotum, tertia vero pars in vſum offerentium; ad ſignificandum, quod ſalus hominis procedit à Deo, dirigentibus miniſtris Dei, & cooperantibus ipſis hominibus, qui ſaluantur.

¶ Hoc autem generaliter obſeruabatur, quod ſanguis, & adeps non veniebant neque in vſum ſacerdotum, neque in vſum offerentium: ſed ſanguis effundebatur ad crepidinem altaris in honorem Dei, adeps vero adurebatur in igne. Cuius ratio vna quidem fuit ad excludendam idololatriam. Idololatræ enim bibebant de ſanguine victimarum, & comedebant adipes, ſecundum illud Deut. 32. De quorum victimis comedebant adipes, & bibebant vinum libaminum. Secunda ratio eſt ad informationem humanæ vitæ. Prohibebatur enim eis vſus ſanguinis ad hoc, quod horrerent humani ſanguinis effuſionem, vnde dicitur Geneſ. 9. Carnem cum ſanguine non comedetis: ſanguinem enim animarum veſtrarum requiram. Eſus vero adipum prohibebatur eis ad vitandam laſciuiam: vnde dicitur Ezechiel. 34. Quod craſſum erat occidebatis. Tertia vero ratio eſt propter reuerentiam diuinam: quia ſanguis eſt maxime neceſſarius ad vitam, ratione cuius dicitur anima eſſe in ſanguine: adeps autem abundantiam nutrimenti demonſtrat. Et ideo vt oſtenderetur, quod à Deo nobis eſt, & vita, & omnis bonorum ſufficientia: ad honorem Dei effundebatur ſanguis, & adurebatur adeps. Quarta ratio eſt: quia per hoc figurabatur effuſio ſanguinis Chriſti, & pinguedo charitatis eius, per quam ſe obtulit Deo pro nobis. De hoſtiis autem pacificis in vſum ſacerdotis cedebat pectuſculum, & armus dexter, ad excludendum quamdam diuinationis ſpeciem, quę vocatur ſpatulamantia: quia ſcilicet in ſpatulis animalium immolatorum diuinabant, & ſimiliter in oſſe pectoris: & ideo

ideo iſta offerentibus ſubtrahebantur. Per hoc etiam ſignificabatur, quod ſacerdoti erat neceſſaria ſapientia cordis ad inſtruendum populum: quod ſignificabatur per pectus, quod eſt tegumentum cordis, & etiam fortitudo ad ſuſtentandum defectus, quæ ſignificatur per armum dextrum.

Ad nonum dicendum, quod quia holocauſtum erat perfectiſsimum inter ſacrificia: ideo non offerebatur in holocauſtum, niſi maſculus: nam fœmina eſt animal imperfectum. Oblatio autem turturum, & columbarum erat propter paupertatem offerentium: quia maiora animalia offerre non poterant. Et quia hoſtiæ pacificæ gratis offerebantur, & nullus eas offerre cogebatur, niſi ſpontaneus: ideo huiuſmodi aues non offerebantur inter hoſtias pacificas, ſed inter holocauſta, & hoſtias pro peccato, quas quandoque oportebat offerre. Aues etiam huiuſmodi propter altitudinem volatus congruunt perfectioni holocauſtorum, & etiam hoſtiis pro peccato: quia habent gemitum pro cantu.

Ad decimum dicendum, quod inter omnia ſacrificia holocauſtum erat præcipuum: quia totum comburebatur in honorem Dei, & nihil ex eo comedebatur. Secundum vero locum in ſanctitate tenebat hoſtia pro peccato, quæ comedebatur ſolum in atrio à ſacerdotibus in ipſa die ſacrificij. Tertium vero gradum tenebant hoſtiæ pacificæ pro gratiarum actione, quæ comedebantur ipſo die: ſed vbique in Ieruſalem. Quartum vero locum tenebant hoſtiæ pacificæ ex voto, quarum carnes poterant etiam in craſtino comedi. Et eſt ratio huius ordinis: quia maxime obligatur homo Deo propter eius maieſtatem: ſecundo propter offenſam commiſſam: tertio propter beneficia iam ſuſcepta: quarto propter beneficia ſeparata.

Ad vndecimum dicendum, quod peccata aggrauantur ex ſtatu peccantis, vt ſupra dictum eſt *. Et ideo alia hoſtia mandabatur offerri pro peccato ſacerdotis, quæſt.73. ar.10.
& principis, vel alterius priuatæ perſonæ. Eſt autem attendendum, vt Rabbi Moyſes dicit, quod quanto grauius erat peccatum, tanto vilior ſpecies animalis offerebatur pro eo. Vnde capra, quod eſt viliſsimum animal, offerebatur pro idololatria, quod eſt grauiſsimum peccatum, pro ignorantia vero ſacerdotis, offerebatur vitulus: pro negligentia autem principis, hircus.

Ad duodecimum dicendum, quod lex in ſacrificiis prouidere voluit paupertati offerentium: vt qui non poſſet habere animal quadrupes, ſaltem offerret auem:

quam qui habere non poſſet,ſaltem offerret panem:& ſi hunc habere non poſſet , ſaltem offerret farinam,vel ſpicas. Cauſa vero figuralis eſt , quia panis ſignificat Chriſtum,qui eſt panis viuus , vt dicitur Ioan. 6. Qui quidem erat velut in ſpica pro ſtatu legis naturæ in fide patrum. Erat autem ſicut ſimila in doctrina legis Prophetarum : erat autem ſicut panis formatus poſt humanitatem aſſumptam,coctus igne,id eſt, formatus Spiritu ſancto in clibano vteri virginalis : qui etiam fuit coctus in ſartagine per labores , quos in mundo ſuſtinebat:in cruce vero quaſi in craticula aduſtus.

Ad decimumtertium dicendum , quod ea , quæ in vſum hominis veniunt de terræ naſcentibus, vel ſunt in cibum,& de eis offerebatur panis : vel ſunt in potum , & de his offerebatur vinum : vel ſunt in condimentum, & de his offerebatur oleum , & ſal : vel ſunt in medicamentum,& de his offerebatur thus,quod eſt aromaticum, & conſolidatiuum. Per panem autem figuratur caro Chriſti : per vinum autem ſanguis eius, per quem redempti ſumus : oleum figurat gratiam Chriſti : ſal ſcientiam : thus orationem.

Ad decimumquartum dicendum, quod mel non offerebatur in ſacrificiis Dei : tum quia conſueuerat offerri in ſacrificiis idolorum : tum etiam ad excludendam omnem carnalem dulcedinem , & voluptatem ab his , qui Deo ſacrificare intendunt. Fermentum vero non offerebatur , ad excludendam corruptionem : & forte etiam in ſacrificiis idolorum ſolitum erat offerri. Sal autem offerebatur , quia impedit corruptionem putredinis : ſacrificia autem Dei debent eſſe incorrupta : & etiam quia in ſale ſignificatur diſcretio ſapientiæ,vel etiam mortificatio carnis. Thus autem offerebatur Deo , ad deſignandam deuotionem mentis,quæ eſt neceſſaria offerentibus , & etiam ad deſignandum odorem bonæ famæ.Nam thus,& pingue eſt,& odoriferum : & quia ſacrificium zelotypiæ non procedebat ex deuotione,ſed magis ex ſuſpicione : ideo in eo non offerebatur thus.

549 Art. 4. *Vtrum aſſignari poſſit certa ratio cæremoniarum, quæ ad ſacra pertinent ?*

AD quartum ſic proceditur. Videtur , quod cæremoniarum veteris legis , quæ ad ſacra pertinent, ſufficiens ratio aſsignari non poſsit.Dicit enim Paulus Act.17. Deus, qui fecit mundum,& omnia, quæ in eo ſunt ; hic cœli , & terræ cum ſit Dominus,non in manufactis templis habitat.Inconuenienter igitur ad cultum Dei, tabernaculum,vel templum in lege veteri eſt inſtitutum.

¶ 2.Præ

¶ 2. Præterea, Status veteris legis non fuit immutatus niſi per Chriſtum. Sed tabernaculum deſignabat ſtatum veteris legis. Non ergo debuit mutari per ædificationem alicuius templi.

¶ 3. Præterea, Diuina lex præcipuè debet homines inducere ad diuinum cultum. Sed ad augmentum diuini cultus pertinet, quod fiant multa altaria, & multa templa: ſicut patet in noua lege. Ergo videtur, quod etiam in veteri lege non debuit eſſe ſolum vnum templum, aut vnum tabernaculum, ſed multa.

¶ 4. Præterea, Tabernaculum, ſeu templum ad cultum Dei ordinabatur. Sed in Deo præcipuè oportet venerari vnitatem, & ſimplicitatem. Non videtur igitur fuiſſe conueniens, vt tabernaculum, ſeu templum per quædam vela diſtingueretur.

¶ 5. Præterea, Virtus primi mouentis, quæ eſt Deus, primo apparet in parte Orientis, à qua parte incipit primus motus. Sed tabernaculum fuit inſtitutum ad Dei adorationem. Ergo debebat eſſe diſpoſitum magis verſus Orientem, quam verſus Occidentem.

¶ 6. Præterea, Exod. 20. Dominus præcepit, vt non facerent ſculptile, neque aliquam ſimilitudinem. Inconuenienter igitur in tabernaculo, vel in templo fuerunt ſculptæ imagines Cherubim: ſimiliter etiam & arca, & propitiatorium, & candelabrum, & menſa, & duplex altare ſine rationabili cauſa ibi fuiſſe videntur.

¶ 7. Præterea, Dominus præcepit Exod. 20. Altare de terra facietis mihi. Et iterum, Non aſcendes ad altare meum per gradus. Inconuenienter igitur mandatur poſtmodum altare fieri de lignis, auro, vel ære contextis, & tantæ altitudinis, vt ad illud niſi per gradus aſcendi non poſsit. Dicitur enim Exod. 27. Facies altare de lignis ſethim, quod habebit quinque cubitos in longitudine, & totidem in latitudine, & tres cubitos in altitudine, & operies illud ære. Et Exodi 30. dicitur, Facies altare ad adolendum thymiamata de lignis ſethim, veſtieſque illud auro puriſsimo.

¶ 8. Præterea, In operibus Dei nihil debet eſſe ſuperfluum: quia nec in operibus naturæ aliquid ſuperfluum inuenitur. Sed vni tabernaculo, vel domui ſufficit vnum operimentum. Inconuenienter igitur tabernaculo fuerunt appoſita multa tegumenta, ſcilicet cortinæ, ſaga cilicina, pelles arietum rubricatæ, & pelles hyacinthinæ.

¶ 9. Præterea, Conſecratio exterior interiorem ſanctitatem ſignificat: cuius ſubiectum eſt anima. Inconuenienter igitur tabernaculum, & eius vaſa conſe-

crabantur, cum eſſent quædam corpora inanimata.

¶ 10. Præterea, In Pſalm. 33. dicitur, Benedicam Dominum in omni tempore, ſemper laus eius in ore meo. Sed ſolemnitates inſtituuntur ad laudandum Deum. Non ergo fuit conueniens, vt aliqui certi dies ſtatuerentur ad ſolemnitates peragendas. Sic igitur videtur quod cæremoniæ ſacrorum conuenientes cauſas non haberent.

SED contra eſt, quod Apoſtolus dicit ad Hebræos octauo, quod illi, qui offerunt ſecundum legem munera, exemplari, & vmbræ deſeruiunt cœleſtium, ſicut reſponſum eſt Moyſi * cum conſummaret tabernaculum: Vide, inquit, omnia facito ſecundum exemplar, quod tibi in monte monſtratum eſt. Sed valde rationabile eſt, quod imaginem cœleſtium repræſentat. Ergo cæremoniæ ſacrorum rationabilem cauſam habebant.

Exod. 25. in fine.

RESPONDEO dicendum; quod totus exterior cultus Dei ad hoc præcipuè ordinatur, vt homines Deum in reuerentia habeant. Habet autem hoc humanus affectus, vt ea, quæ communia ſunt, & non diſtincta ab aliis, minus reuereatur: ea vero, quæ habent aliquam excellentiæ diſcretionem ab aliis, magis admiretur, & reuereatur. Et inde etiam hominum conſuetudo inoleuit, vt reges, & principes, quos oportet in reuerentia haberi à ſubditis, & precioſioribus veſtibus ornentur, & etiam ampliores, & pulchriores habitationes poſsideant. Et propter hoc oportuit, vt aliqua ſpecialia tempora, & ſpeciale tabernaculum, & ſpecialia vaſa, & ſpeciales miniſtri ad cultum Dei ordinarentur: vt per hoc animi hominum ad maiorem Dei reuerentiam adducerentur.

¶ Similiter etiam ſtatus veteris legis, ſicut dictum eſt *, inſtitutus erat ad figurandum myſterium Chriſti. Oportet autem eſſe aliquid determinatum id, per quod aliquid figurari debet: vt ſcilicet eius aliquam ſimilitudinem repræſentet. Et ideo oportuit aliqua ſpecialia obſeruari in his, quæ pertinent ad cultum Dei.

art. 2 huius quæſt.

De templi & eccl ſiæ ratio.

Ad primum ergo dicendum, quod cultus Dei duo reſpicit, ſcilicet Deum, qui colitur, & homines colentes. Ipſe igitur Deus qui colitur, nullo corporali loco clauditur: vnde propter ipſum non oportuit ſpeciale tabernaculum fieri, aut templum. Sed homines ipſum colentes corporales ſunt, & propter eos oportuit ſpeciale tabernaculum, vel templum inſtrui ad cultum Dei, propter duo. Primo quidem, vt ad huiuſmodi locum conuenientes cum hac cogitatione, quod deputaretur

taretur ad colendum Deum, cum maiori reuerentia accederent. Secundo, vt per diſpoſitionem talis templi, vel tabernaculi ſignificarentur aliqua pertinentia ad excellentiam diuinitatis, vel humanitatis Chriſti. Et hoc eſt, quod Salomon dicit 3. Regum 8. Si cœlum, & cœli cœlorum te capere non poſſunt, quanto magis domus hæc, quam ædificaui tibi? & poſtea ſubdit, Sint oculi tui aperti ſuper domum hanc, de qua dixiſti, Erit nomen meum ibi: vt exaudias deprecationem ſerui tui, & populi tui Iſraël. Ex quo patet, quod domus ſanctuarij non eſt inſtituta ad hoc, quod Deum capiat, quaſi localiter inhabitantẽ: ſed ad hoc, quod nomen Dei inhabitet ibi, id eſt, vt notitia Dei ibi manifeſtetur per aliqua, quæ ibi fiebant, vel dicebantur: & quod propter reuerentiam loci orationes fierent ibi magis exaudibiles ex deuotione orantium.

Ad ſecundum dicendum, quod ſtatus veteris legis non fuit immutatus ante Chriſtum, quantum ad impletionem legis, quæ facta eſt ſolum per Chriſtum: eſt tamen immutatus quantum ad conditionem populi, qui erat ſub lege. Nam primo populus fuit in deſerto non habens certam manſionem: poſtmodum autem habuerunt varia bella cum finitimis gentibus. Vltimo autem tempore Dauid regis, & Salomonis, populus ille habuit quietiſsimum ſtatum. Et tunc primo ædificatum fuit templum in loco, quem deſignauerat Abraham ex diuina demonſtratione, ad immolandum. Dicitur enim Geneſ. 22. quod Dominus mandauit Abrahæ, vt offerret filium ſuum in holocauſtum ſuper vnum montium, quem monſtrauero tibi: & poſtea dicit quod appellauit nomen illius loci, Dominus videt: quaſi ſecundum Dei præuiſionem eſſet locus ille electus ad cultum diuinum: propter quod dicitur Deut. 12. Ad locum, quem elegerit Dominus Deus veſter, venietis, & offeretis holocauſta, & victimas veſtras.

Templũ, & tabernaculum.

¶ Locus autem ille deſignari non debuit per ædificationem templi ante tempus prædictum, propter tres rationes, quas Rabbi Moyſes * aſsignat. Prima eſt, ne Gentes appropriarent ſibi locum illum. Secunda eſt, ne Gentes ipſum deſtruerent. Tertia vero ratio eſt, ne quælibet tribus vellet habere locum illum in ſorte ſua: & propter hoc orirentur lites, & iurgia. Et ideo non fuit ædificatum templum, donec haberent regem, per quem poſſet huiuſmodi iurgium compeſci. Antea vero ad cultum Dei erat ordinatum tabernaculum portatile per diuerſa loca, quaſi nondum exiſtente determinato loco diuini cultus. Et hæc

In l. Dux errantiũ.

eſt ratio litteralis diuerſitatis tabernaculi, & templi. Ratio autem figuralis eſſe poteſt: quia per hæc duo ſignificatur duplex ſtatus. Per tabernaculum enim, quod eſt mutabile, ſignificatur ſtatus præſentis vitæ mutabilis. Per templum vero, quod erat fixum, & ſtans, ſignificatur ſtatus futuræ vitæ, quæ omnino immutabilis eſt: & propter hoc in ædificatione templi dicitur, quod non eſt auditus ſonitus mallei, vel ſecuris, ad ſignificandum, quod omnis perturbationis tumultus longè erit à ſtatu futuro. Vel per tabernaculum ſignificatur ſtatus veteris legis: per templum autem à Salomone conſtructum, ſtatus nouæ legis. Vnde ad conſtructionem tabernaculi ſoli Iudæi ſunt operati: ad ædificationem vero templi cooperati ſunt etiam Gentiles, ſcilicet, Tyrij, & Sidonij.

De altari.

Ad tertium dicendum, quod ratio vnitatis templi, vel tabernaculi poteſt eſſe & litteralis, & figuralis. Litteralis quidem eſt ratio ad excluſionem idololatriæ: quia Gentiles diuerſis diis diuerſa templa conſtituebant. Et ideo vt firmaretur in animis hominum fides vnitatis diuinæ, voluit Deus, vt in vno loco tantum ſibi ſacrificium offerretur: & iterum, vt per hoc oſtenderet, quod corporalis cultus non propter ſe erat ei acceptus. Et ideo compeſcebantur, ne paſsim, & vbique ſacrificia offerrent. Sed cultus nouæ legis, in cuius ſacrificio ſpiritualis gratia continetur, eſt ſecundum ſe Deo acceptus: & ideo multiplicatio altarium, & templorum acceptatur in noua lege. Quantum vero ad ea, quæ pertinebant ad ſpiritualem cultum Dei, qui conſiſtit in doctrina legis, & Prophetarum, erant etiam in veteri lege diuerſa loca deputata, in quibus conueniebāt ad laudem Dei, quæ dicebantur ſynagogæ, ſicut & nunc dicuntur Eccleſiæ, in quibus populus Chriſtianus ad laudem Dei congregatur. Et ſic Eccleſia noſtra ſuccedit in locum, & templi, & ſynagogæ: quia ipſum ſacrificium Eccleſiæ ſpirituale eſt: vnde non diſtinguitur apud nos locus ſacrificij à loco doctrinæ. Ratio autem figuralis eſſe poteſt, quia per hoc ſignificabatur vnitas Eccleſiæ vel militantis, vel triumphantis.

De velo tabernaculi, & tabernaculo.

Ad quartum dicendum, quod ſicut in vnitate templi, vel tabernaculi repræſentabatur vnitas Dei, vel vnitas Eccleſiæ: ita etiam in diſtinctione tabernaculi, vel templi repræſentabatur diſtinctio eorum, quæ Deo ſunt ſubiecta, ex quibus in Dei venerationem conſurgimus. Diſtinguebatur autem tabernaculum in duas partes: in vnam, quæ vocabatur ſancta ſanctorum, quæ erat Occidentalis: & aliam, quæ vocabatur ſan-

Digitized by Google

ſancta, quæ erat ad Orientem: & iterum ante tabernaculum erat atrium. Hæc igitur diſtinctio duplicem habet rationem. Vnam quidem ſecundum quod tabernaculum ordinatur ad cultum Dei: ſic enim diuerſæ partes mundi in diſtinctione tabernaculi figurabantur. Nam pars illa, quæ ſancta ſanctorum dicitur, figurabat ſeculum altius, quod eſt ſpiritualium ſubſtantiarum. Pars vero illa, quæ dicitur ſancta, exprimebat mundum corporalem: & ideo Sancta à ſanctis ſanctorum diſtinguebatur quodam velo, quod quatuor coloribus erat diſtinctum: per quos quatuor elementa deſignantur: ſcilicet byſſo, per quod deſignatur terra, quia byſſus, id eſt linum, de terra naſcitur, purpura, per quam ſignificatur aqua: fiebat enim purpureus color ex quibuſdam conchis, quæ inueniuntur in mari, hyacintho, per quem ſignificatur aër, quia habet aëreum colorem: & cocco bis tincto, per quem deſignatur ignis. Et hoc ideo, quia materia quatuor elementorum eſt impedimentum, per quod velantur nobis incorporales ſubſtantiæ. Et ideo in interius tabernaculum, id eſt, in ſancta ſanctorum ſolus ſummus Sacerdos, & ſemel in anno introibat: vt deſignaretur, quod hæc eſt finalis perfectio hominis, vt ad illud ſeculum introducatur. In tabernaculum vero exterius, id eſt, in ſancta introibant ſacerdotes quotidie: non autem populus, qui ſolum ad atrium accedebat: quia ipſa corporalia populus percipere poteſt: ad interiores autem eorum rationes ſoli Sapientes * per conſiderationem attingere poſſunt. Secundum vero rationem figuralem per exterius tabernaculum, quod dicitur Sancta, ſignificatur ſtatus veteris legis, vt Apoſtolus dicit ad Hebr. 9. quia ad illud tabernaculum ſemper introibant Sacerdotes ſacrificiorum officia conſummantes. Per interius vero tabernaculum, quod dicitur Sancta ſanctorum, ſignificatur vel cœleſtis gloria, vel etiam ſtatus ſpiritualis nouæ legis, qui eſt quædam inchoatio futuræ gloriæ, in quem ſtatum nos Chriſtus introduxit: quod figurabatur per hoc, quod ſummus ſacerdos ſemel in anno ſolus in ſancta ſanctorum introibat. Velum autem figurabat ſpiritualium occultationem ſacrificiorum in veteribus ſacrificiis. Quod velum quatuor coloribus erat ornatum: byſſo quidem ad deſignandam carnis puritatem: purpura autem ad figurandum paſsiones, quas ſancti ſuſtinuerunt pro Deo: cocco bis tincto ad ſignificandam charitatem

* *Alias* Sacerdotes.

geminam Dei & proximi: hyacintho autem ſignificabatur cœleſtis meditatio. Ad ſtatum autem veteris legis aliter ſe habebat populus, & aliter ſacerdotes: nam populus ipſa corporalia ſacrificia conſiderabat, quæ in atrio offerebantur. Sacerdotes vero rationem ſacrificiorum conſiderabant, habentes fidem magis explicitam de myſteriis Chriſti: & ideo intrabant in exterius tabernaculum, quod etiam quodam velo diſtinguebatur ab atrio: quia quædam erant velata populo circa myſterium Chriſti, quæ ſacerdotibus erant nota: non tamen erant eis plene reuelata, ſicut poſtea in nouo teſtamento, vt habetur Epheſ.3.

De loco adorationis.

Ad quintum dicendum, quod adoratio ad Occidentem fuit introducta in lege, ad excludendam idololatriam: nam omnes Gentiles in reuerentiam ſolis adorabant ad Orientem: vnde dicitur Ezech.8. quod quidam habebant dorſa contra templum Domini, & facies ad Orientem, & adorabant ad ortum ſolis. Vnde ad hoc excludendum, tabernaculum habebat ſancta ſanctorum ad Occidentem, vt verſus Occidentem adorarent. Ratio etiam figuralis eſſe poteſt, quia totus ſtatus prioris tabernaculi ordinabatur ad ſignificandum mortem Chriſti, quæ figuratur per Occaſum, ſecundum illud Pſal 67. Qui aſcendit ſuper Occaſum Dominus nomen illi.

De his, quæ erãt in tabernaculo.

** In ſolut.4. arg. pr.*

Ad ſextum dicendum, quod eorum, quæ in tabernaculo continebantur, ratio reddi poteſt & litteralis & figuralis. Litteralis quidem per relationem ad cultum diuinum. Et quia dictum eſt *, quod per tabernaculum interius, quod dicebatur Sancta ſanctorum, ſignificabatur ſeculum altius ſpiritualium ſubſtantiarum: ideo in illo tabernaculo tria continebantur: ſcilicet arca teſtamenti, in qua erat vrna aurea habens manna & virga Aaron, quæ fronduerat: & tabulæ, in quibus erant ſcripta decem præcepta legis. Hæc autem arca ſita erat inter duos cherubim, qui ſe mutuis vultibus reſpiciebant: & ſuper arcam erat quædam tabula lapidea*, quę dicebatur propitiatorium, ſuper alas cherubim: quaſi ab ipſis Cherubim portaretur: ac ſi imaginaretur, quod illa tabula eſſet ſedes Dei. Vnde & propitiatorium dicebatur, quaſi exinde populo propitiaretur ad preces ſummi ſacerdotis: & ideo quaſi portabatur à cherubim, quaſi Deo obſequentibus. Arca vero teſtamenti erat tamquam ſcabellum ſedentis ſupra propitiatorium. Per hæc autem tria deſignantur tria, quæ

** Ita in Codd. antiqu. MSS.*

ſunt

ſunt in illo altiori ſeculo : ſcilicet Deus, qui ſuper omnia eſt, & incomprehenſibilis omni creaturæ : & propter hoc nulla ſimilitudo eius ponebatur, ad repræſentandam eius inuiſibilitatem : ſed ponebatur quædam figura ſedis eius ; quia ſcilicet creatura comprehenſibilis eſt, quæ eſt ſubiecta Deo, ſicut ſedes ſedenti. Sunt etiam in illo aliori ſeculo ſpirituales ſubſtantiæ, quæ angeli dicuntur ; & hi ſignificantur per duos cherubim, mutuo ſe reſpicientes, ad deſignandam concordiam eorum adinuicem : ſecundum illud Iob. 25 Qui facit concordiam in ſublimibus. Et propter hoc etiam non fuit vnus tantum cherubim, vt deſignaretur multitudo cœleſtium ſpirituum, & excluderetur cultus eorum ab his, quibus præceptum erat, vt ſolum vnum Deum colerent. Sunt etiam in illo intelligibili ſeculo rationes omnium eorum, quæ in hoc ſeculo perficiuntur, quodammodo clauſæ : ſicut rationes effectuum clauduntur in ſuis cauſis, & rationes artificiatorum in artifice. Et hoc ſignificabatur per arcam, in qua repræſentabantur per tria ibi contenta, tria, quæ ſunt potiſsima in rebus humanis : ſcilicet ſapientia, quæ repræſentabatur per tabulas teſtamenti : poteſtas regiminis, quæ repræſentabatur per virgam Aaron : vita, quæ repræſentabatur per manna, quod fuit ſuſtentamentum vitæ. Vel per hæc tria ſignificabantur tria Dei attributa, ſcilicet ſapientia in tabulis, potentia in virga, bonitas in manna : tum propter dulcedinem, tum quia ex Dei miſericordia eſt populo ſuo datum : & ideo in memoriam diuinæ miſericordiæ conſeruabatur. Et hæc tria etiam figurata ſunt in viſione Iſaïæ. Vidit enim Dominum ſedentem ſuper ſolium excelſum & eleuatum : & ſeraphim aſsiſtentes, & domum impleri à gloria Dei. Vnde & ſeraphim dicebant, Plena eſt omnis terra gloria eius, & ſic ſimilitudines ſeraphim non ponebantur ad cultum, quod prohibebatur primo legis præcepto : ſed in ſignum miniſterij, vt dictum eſt *.

¶ In exteriori vero tabernaculo, quod ſignificabat præſens ſeculum, continebantur etiam tria : ſcilicet altare thymiamatis, quod directè erat contra arcam : menſa autem propoſitionis, ſuper quam 12. panes apponebantur, erat poſita ex parte Aquilonari : candelabrum vero ex parte Auſtrali. Quæ tria videntur reſpondere tribus, quæ erant in arca clauſa : ſed magis manifeſtè eadem repræſentabant. Oportet enim rationes rerum ad manifeſtiorem demonſtratio- *In iſta ſolut. huius arg.*

nem perduci, quam ſint in mente diuina & angelorum, ad hoc, quod homines ſapientes eas cognoſcere poſſint: qui ſignificantur per ſacerdotes ingredientes tabernaculum. In candelabro igitur deſignabatur, ſicut in ſigno ſenſibili, ſapientia, quæ intelligibilibus verbis exprimebatur in tabulis. Per altare vero thymiamatis ſignificabatur officium ſacerdotum, quorum erat populum ad Deum reducere: & hoc etiam ſignificabatur per virgam; nam in illo altari incendebatur thymiama boni odoris: per quod ſignificabatur ſanctitas populi acceptabilis Deo, Dicitur enim Apoc. 7. quod per fumum aromatum ſignificantur iuſtificationes ſanctorum. Conuenienter autem ſacerdotalis dignitas in arca ſignificabatur per virgam, in exteriori vero tabernaculo per altare thymiamatis, quia ſacerdos mediator eſt inter Deum & populum, regens populum per poteſtatem diuinam, quam virga ſignificat: & fructum ſui regiminis, ſcilicet ſanctitatem populi, Deo offert, quaſi in altari thymiamatis. Per menſam autem ſignificatur temporale nutrimentum vitæ, ſicut & per manna: ſed hoc eſt communius & groſſius nutrimentum, illud autem ſuauius & ſubtilius. Conuenienter autem candelabrum ponebatur ex parte Auſtrali: menſa autem ex parte Aquilonari: quia Auſtralis pars eſt dextera pars mundi, Aquilonaris autem
tex. 15. ſiniſtra, vt dicitur in 2. de cœlo, & mundo*. Sapien-
lo n. 2. tia autem pertinet ad dextram, ſicut & cætera ſpiritualia bona: temporale autem nutrimentum ad ſiniſtram, ſecundum illud Prouerbiorum 3. In ſiniſtra illius diuitiæ & gloria. Poteſtas autem ſacerdotalis media eſt inter temporalia & ſpiritualem ſapientiam: quia per eam & ſpiritualis ſapientia, & temporalia diſpenſantur.

¶ Poteſt autem & horum alia ratio aſsignari magis litteralis. In arca enim continebantur tabulæ legis, ad tollendam legis obliuionem. Vnde dicitur Exod. 24. Dabo tibi duas tabulas lapideas, & legem ac mandata, quæ ſcripſi, vt doceas filios Iſraël. Virga vero Aaron ponebatur ibi ad comprimendam diſſenſionem populi de ſacerdotio Aaron Vnde dicitur Numeri 17. Refer virgam Aaron in tabernaculum teſtimonij, vt reſeruetur in ſignum rebellium filiorum Iſraël. Manna autem conſeruabatur in arca, ad commemorandum beneficium, quod Dominus præſtitit filiis Iſraël in deſerto. Vnde dicitur Exod. 16. Imple Gomor ex eo, & cuſtodiatur in futuras retro generationes, vt norint panes, quibus alui vos in ſolitu

Digitized by Google

ſitudine. Candelabrum vero erat inſtitutum ad honorificentiam tabernaculi. Pertinet enim ad magnificentiam domus, quod ſit benè luminoſa. Habebat autem candelabrum ſeptem calamos, vt Ioſephus dicit * ad ſignificandum ſeptem planetas quibus totus mundus illuminatur. Et ideo ponebatur candebrum ex parte Auſtrali: quia ex illa parte eſt nobis planetarum curſus. Altare vero thymiamatis erat inſtitutum: vt iugiter in tabernaculo eſſet fumus boni odoris: tum propter venerationem tabernaculi, tum etiam in remedium fœtoris, quem oportebat accidere ex effuſione ſanguinis, & occiſione animalium. Ea enim, quæ ſunt fœtida, deſpiciuntur quaſi vilia: quæ vero ſunt boni odoris, homines magis appretiantur. Menſa autem apponebatur ad ſignificandum, quod ſacerdotes templo ſeruientes, in templo victum habere debebant. Vnde duodecim panes ſuperpoſitos menſæ, in memoriam duodecim tribuum: ſolis ſacerdotibus edere licitum erat: vt habetur Matth. 12. Menſa autem non ponebatur directè in medio ante propitiatorium, ad excludendum ritum idololatriæ. Nam Gentiles in ſacris Lunæ ponebant menſam coram idolo Lunæ. Vnde dicitur Ierem. 7. Mulieres conſpergunt adipem, vt faciant placentas reginæ cœli. In atrio vero extra tabernaculum continebatur altare holocauſtorum, in quo offerebantur Deo ſacrificia de his, quæ erant à populo poſſeſſa. Et ideo in atrio poterat eſſe populus, qui huiuſmodi Deo offerebat per manus ſacerdotum: ſed ad interius altare, in quo ipſa deuotio & ſanctitas populi offerebatur, non poterant accedere niſi ſacerdotes, quorum erat Deo offerre populum. Eſt autem hoc altare extra tabernaculum in atrio conſtitutum, ad remouendum cultum idololatriæ. Nam Gentiles infra templa altaria conſtituebant ad immolandum idolis.

* l. 3. antiquit. c. 7. & 10.

¶ Figuralis vero ratio omnium horum aſsignari poteſt ex relatione tabernaculi ad Chriſtum, qui figurabatur. Eſt autem conſiderandum, quod ad deſignandam imperfectionem legalium figurarum, diuerſæ figuræ fuerunt inſtitutæ in templo, ad ſignificandum Chriſtum. Ipſe enim ſignificatur per propitiatorium, quia ipſe eſt propitiatio pro peccatis noſtris, vt dicitur 1. Ioan, 2. Et conuenienter hoc propitiatorium à cherubim portabatur: quia de eo ſcriptum eſt. Adorent eum omnes angeli Dei: vt habetur Heb. 1. Ipſe etiam ſignificatur per arcam: quia ſicut

arca

arca erat conſtructa de lignis ſethim, ita corpus Chriſti de membris puriſsimis conſtabat. Erat autem deaurata: quia Chriſtus fuit plenus ſapientia & charitate, quæ per aurum ſignificatur. Intra arcam autem erat vrna aurea, id eſt, ſancta anima: habens manna, id eſt, omnem plenitudinem ſanctitatis & diuinitatis. Erat etiam in arca virga, id eſt, poteſtas ſacerdotalis: quia ipſe eſt factus ſacerdos in æternum. Erant etiam ibi tabulæ teſtamenti, ad deſignandum, quod ipſe Chriſtus eſt legis dator. Ipſe etiam Chriſtus ſignificatur per candelabrum: quia ipſe dicit. Ego ſum lux mundi. Per ſeptem lucernas, ſeptem dona ſancti Spiritus. Ipſe etiam ſignificatur per menſam: quia ipſe eſt ſpiritualis cibus: ſecundum illud Ioan. 6. Ego ſum panis viuus. Duodecim enim panes ſignificabant duodecim Apoſtolos, vel doctrinam eorum. Siue per candelabrum & menſam poteſt ſignificari doctrina & fides Eccleſiæ, quæ etiam illuminat, & ſpiritualiter reficit. Ipſe etiam Chriſtus ſignificatur per duplex altare, ſcilicet holocauſtorum, & thymiamatis: quia per ipſum oportet nos Deo offerre omnia virtutum opera: ſiue illa, quibus carnem affligimus, quæ offeruntur quaſi in altari holocauſtorum, ſiue illa, quæ maiore mentis perfectione, per ſpiritualia perfectorum deſideria Deo offeruntur in Chriſto, quaſi in altari thymiamatis: ſecundum illud ad Hebræos vltimo, Per ipſum ergo offeramus hoſtiam laudis ſemper Deo.

Ad ſeptimum dicendum, quod Dominus præcepit altare conſtrui ad ſacrificia & munera offerenda in honorem Dei, & ſuſtentationem miniſtrorum, qui tabernaculo deſeruiebant. De conſtructione autem altaris datur à Domino duplex præceptum. Vnum quidem in principio legis Exod. 20. vbi Dominus mandauit, quod facerent altare de terra, vel ſaltem de lapidibus non ſectis: & iterum quod non facerent altare excelſum, ad quod oporteret per gradus aſcendere: & hoc ad deteſtandum idololatriæ cultum. Gentiles enim idolis conſtruebant altaria ornata & ſublimia, in quibus credebant aliquid ſanctitatis & numinis eſſe. Propter quod etiam Dominus mandauit Deuter. 16. Non plantabis lucum & omnem arborem iuxta altare Domini Dei tui. Idololatræ enim conſueuerunt ſub arboribus ſacrificare, propter amœnitatem & vmbroſitatem.

De altarium varia conſtruct.

¶ Quorum etiam præceptorum ratio figuralis fuit: quia in Chriſto, qui eſt noſtrum altare, debemus confiteri

fiteri veram carnis naturam quantum ad humanitatem, quod eſt altare de terra facere: & quantum ad diuinitatem debemus in eo confiteri Patris æqualitatem, quod eſt non aſcendere per gradus ad altare. Nec etiam iuxta Chriſtum debemus admittere doctrinam Gentilium ad laſciuiam prouocantem. Sed facto tabernaculo ad honorem Dei, non erant timendæ huiuſmodi occaſiones idololatriæ. Et ideo Dominus mandauit, quod fieret altare holocauſtorum de ære, quod eſſet omni populo conſpicuum; & altare thymiamatis de auro, quod ſoli Sacerdotes videbant. Nec erat tanta precioſitas æris, vt per eius copiam populus ad aliquam idololatriam prouocaretur. Sed quia Exod. 20. ponitur pro ratione huius præcepti. Non aſcendes per gradus ad altare meum, id quod ſubditur, Ne reueletur turpitudo tua: Conſiderandum eſt, quod hoc etiam fuit inſtitutum ad excludendam idololatriam. Nam in ſacris Priapi ſua pudenda Gentiles populo denudabant: poſtmodum autem indictus eſt ſacerdotibus feminalium vſus ad tegmen pudendorum: & ideo ſine periculo inſtitui poterat tanta altaris altitudo, vt per aliquos gradus ligneos non ſtantes, ſed portatiles in hora ſacrificij ſacerdotes ad altare aſcenderent ſacrificia offerentes.

Ad octauum dicendum, quod corpus tabernaculi conſtabat ex quibuſdam tabulis in longitudinem erectis, quæ quidem interius tegebantur quibuſdam cortinis ex quatuor coloribus variatis, ſcilicet de byſſo retorta, & hyacintho, ac purpura; coccoque bis tincto: ſed huiuſmodi cortinæ tegebant ſolum latera tabernaculi. In tecto autem tabernaculi erat operimentum vnum de pellibus hyacinthinis: & ſuper hoc aliud de pellibus arietum rubricatis: & deſuper tertium de quibuſdam ſagis cilicinis, quæ non tantum operiebant tectum tabernaculi, ſed etiam deſcendebant vſque ad terram, & tegebant tabulas tabernaculi exterius. Horum autem operimentorum ratio litteralis in communi erat ornatus, & protectio tabernaculi, vt in reuerentia haberetur. In ſpeciali vero ſecundum quoſdam, per cortinas deſignabatur cœlum ſydereum, quod eſt diuerſis ſtellis variatum: per ſaga aquæ, quæ ſunt ſupra firmamentum: per pelles rubricatas cœlum empyreum, in quo ſunt angeli: per pelles hyacinthinas cœlum ſanctæ Trinitatis.

De operimentis tabernaculi.

¶ Figuralis autem ratio horum eſt, quia per tabulas, ex quibus conſtruebatur tabernaculum, ſignificantur Chriſti fideles, ex quibus conſtruitur Eccleſia.

Te

Tegebantur autem interius tabulæ cortinis quadricoloribus, quia fideles interius ornantur quatuor virtutibus. Nam in byſſo retorta (vt gloſſa dicit *) ſignificatur caro caſtitate renitens: in hyacintho, mens ſuperna cupiens: in purpura, caro paſsionibus ſubiacens: in cocco bis tincto, mens inter paſsiones Dei & proximi dilectione præfulgens. Per operimenta vero tecti deſignantur prælati & doctores, in quibus debet renitere cœleſtis conuerſatio, quod ſignificatur per pelles hyacinthinas: promptitudo ad martyrium, quod ſignificant pelles rubricatæ: auſteritas vitæ, & tolerantia aduerſorum, quæ ſignificantur per ſaga cilicina, quæ erant expoſita ventis & pluuiis, vt gloſſ. dicit *.

g'oſſ. ord. exod. 26. & dicitur eſſe Bedæ.

Gloſſ. ord. loco nunc dicto.

Ad nonum dicendum, quod ſanctificatio tabernaculi & vaſorum eius habebat cauſam litteralem, vt in maiori reuerentia haberetur, quaſi per huiuſmodi conſecrationem diuino cultui deputatum.

¶ Figuralis autem ratio eſt, quia per huiuſmodi ſanctificationem ſignificatur ſpiritualis ſanctificatio viuentis tabernaculi, ſcilicet fidelium, ex quibus conſtituitur Eccleſia Chriſti.

De feſtiuitatibus & ſolemnitatibus variis.

Ad decimum dicendum, quod in veteri lege erant ſeptem ſolemnitates temporales, & vna continua, vt poteſt colligi Num. 28. & 29. Erat enim quaſi continuum feſtum, quia quotidie mane & veſpere immolabatur agnus: & per illud continuum feſtum iugis ſacrificij repræſentabatur perpetuitas diuinæ beatitudinis. Feſtorum autem temporalium primum erat, quod iterabatur qualibet ſeptimana. Et hæc erat ſolemnitas Sabbati, quod celebrabatur in memoriam creationis rerum, vt ſupra dictum eſt *. Alia autem ſolemnitas iterabatur quolibet menſe, ſcilicet feſtum Neomeniæ: quod celebrabatur ad commemorandum opus diuinæ gubernationis. Nam hæc inferiora præcipuè variantur ſecundum motum Lunæ: & ideo celebrabatur hoc feſtum in nouitate Lunæ, non autem in eius plenitudine, ad euitandum idololatrarum cultum, qui in tali tempore, Lunæ ſacrificabant. Hæc duo beneficia ſunt communia toti humano generi, & ideo frequentius iterabantur. Alia vero quinque feſta celebrabantur ſemel in anno, & recolebantur in eis beneficia ſpecialiter illi populo exhibita. Celebrabatur enim feſtum Phaſe primo menſe, ad commemorandum liberationis beneficium ex AEgypto. Celebrabatur autem feſtum Pentecoſtes poſt quinquaginta dies, ad recolendum beneficium legis datæ. Alia vero tria feſta

** q. 100. a. 5.*

Digitized by Google

feſta celebrabantur in menſe ſeptimo, qui quaſi totus apud eos erat ſolemnis, ſicut & ſeptimus dies. In prima enim die menſis ſeptimi erat feſtum tubarum, in memoriam liberationis Iſaac, quando Abraham inuenit arietem hærentem cornibus, quem repræſentabant per cornua, quibus buccinabant. Erat autem feſtum tubarum quaſi quædam inuitatio, vt præpararent ſe ad ſequens feſtum, quod celebrabatur decimo die: & hoc erat feſtum expiationis, in memoriam illius beneficij, quo Deus propitiatus eſt peccato populi de adoratione vituli ad preces Moyſi.

¶ Poſt hoc autem celebrabatur feſtum ſcenopegiæ, id eſt, tabernaculorum, ſeptem diebus, ad commemorandum beneficium diuinæ protectionis, & deductionis per deſertum, vbi in tabernaculis habitauerunt. Vnde in hoc feſto debebant habere fructum arboris pulcherrimæ, id eſt, citrum: & lignum denſarum frondium, id eſt, myrtum, quæ ſunt odorifera; & ſpatulas palmarum, & ſalices de torrente, quæ diu retinent ſuum virorem: & hæc inueniuntur in terra promiſsionis, ad ſignificandum, quod per aridam terram deſerti eos deduxerat Deus ad terram delicioſam. Octauo autem die celebrabatur aliud feſtum, ſcilicet cœtus atque collectæ, in quo colligebantur à populo ea, quæ erant neceſſaria ad expenſas cultus diuini: & ſignificabatur adunatio populi, & pax præſtita in terra promiſsionis.

¶ Figuralis autem ratio horum feſtorum eſt, quia per iuge ſacrificium agni figuratur perpetuitas Chriſti, qui eſt agnus Dei, ſecundum illud Hebr. vlt. Ieſus Chriſtus heri & hodie, ipſe & in ſecula. Per ſabbatum autem deſignatur ſpiritualis requies nobis data per Chriſtum, vt habetur ad Hebr. 4. Per Neomeniam autem, quæ eſt inceptio nouæ lunæ, ſignificatur illuminatio primitiuæ Eccleſiæ per Chriſtum, eo prædicante & miracula faciente. Per feſtum autem Pentecoſtes ſignificatur deſcenſus Spiritus ſancti in Apoſtolos. Per feſtum autem tubarum ſignificatur prædicatio Apoſtolorum. Per feſtum autem expiationis ſignificatur emundatio à peccatis populi Chriſtiani. Per feſtum autem tabernaculorum, peregrinatio eorum in hoc mundo, in quo ambulant in virtutibus proficiendo. Per feſtum autem cœtus, atque collectæ, ſignificatur congregatio fidelium in regno cœlorum: ideo iſtud feſtum dicebatur ſanctiſsimum eſſe. Et hæc tria feſta erant continua ad inuicem: quia oportet expiatos à vitiis proficere in virtute quouſque perueniant ad Dei viſionem, vt dicitur in Pſal. 83.

Art.

550 Art.5. *Vtrum ſacramentorum veteris legis conueniens cauſa eſſe poſsit?*

AD quintum ſic proceditur. Videtur, quod ſacramentorum veteris legis conueniens cauſa eſſe non poſsit. Ea enim quæ ad cultum diuinum fiunt, non debent eſſe ſimilia his, quæ idololatræ obſeruabant: vnde dicitur Deuter.22. Non facies ſimiliter Domino Deo tuo: omnes enim abominationes, quibus aduerſatur Dominus, fecerunt diis ſuis. Sed cultores idolorum in cultu eorum, cultris ſe incidebant vſque ad effuſionem ſanguinis. Dicitur enim 3.Reg.18. quod incidebant ſe iuxta ritum ſuum cultris, & lanceolis, donec perfunderentur ſanguine: propter quod Dominus mandauit Deut.14. Non vos incidetis, nec facietis caluitium ſuper mortuo, quoniam populus ſanctus es Domino Deo tuo, & te elegit, vt ſis ei in populum peculiarem de cunctis gentibus quæ ſunt, &c. Inconuenienter igitur circumciſio erat inſtituta in lege.

¶ 2. Præterea, Ea quæ in cultum diuinum fiunt, debent honeſtatem & grauitatem habere, ſecundum illud Pſal.34.In populo graui laudabo te.Sed ad leuitatem quamdam pertinere videtur, vt homines feſtinanter comedant. Inconuenienter igitur præceptum eſt Exod.12.vt comederent feſtinanter agnum paſchalem: & alia etiam circa eius comeſtionem ſunt inſtituta, quæ videntur omnino irrationabilia eſſe.

¶ 3. Præterea, Sacramenta veteris legis figuræ fuerunt ſacramentorum nouæ legis. Sed per agnum paſchalem ſignificatur ſacramentum Euchariſtiæ, ſecundum illud 1.ad Cor.5.Paſcha noſtrum immolatus eſt Chriſtus. Ergo etiam debuerunt eſſe aliqua ſacramenta in lege, quæ præfigurarent alia ſacramenta nouæ legis: ſicut confirmationem, & extremam vnctionem, & matrimonium, & alia ſacramenta.

¶ 4. Præterea, Purificatio non poteſt conuenienter fieri niſi ab aliquibus immunditiis. Sed quantum ad Deum nullum corporale reputatur immundum, quia omne corpus creatura Dei eſt, & omnis creatura Dei bona, & nihil reiiciendum, quod cum gratiarum actione percipitur, vt dicitur 1.ad Timoth.4. Inconuenienter igitur purificabantur propter contactum hominis mortui, vel propter alicuius huiuſmodi corporalis infectionis.

¶ 5. Præterea, Eccleſ.34. dicitur, Ab immundo quid mundabitur? Sed cinis vitulæ rufæ quæ comburebatur, immundus erat: quia immundum reddebat. Dicitur enim Numer.19. quod ſacerdos, qui immolabat eam, commaculatus erat vſque ad veſperum.

Simi

ſimiliter & ille qui eam comburebat, & etiam ille, qui eius cineres colligebat. Ergo inconuenienter præceptum ibi fuit, vt per huiuſmodi cinerem ibi aſperſum immundi purificarentur.

¶ 6. Præterea, Peccata non ſunt aliquid corporale, quod poſsit deferri de loco ad locum, neque etiam per aliquid immundum poteſt homo à peccato mundari. Inconuenienter igitur ad expiationem peccatorum populi, ſacerdos ſuper vnum hircorum confitebatur peccata filiorum Iſraël, vt portaret ea in deſertum: per alium autem, quo vtebantur ad purificationes, ſimul cum vitulo comburentes, extra caſtra immundi reddebantur, ita quod oportebat eos lauare veſtimenta & carnem aqua.

¶ 7. Præterea, Illud quod iam eſt mundatum, non oportet iterum mundari. Inconuenienter igitur mundata lepra hominis, vel etiam eius domus, alia purificatio adhibebatur, vt habetur Leuit. 14.

¶ 8. Præterea, Spiritualis immunditia non poteſt per corporalem aquam, vel pilorum raſuram emundari. Irrationabile igitur videtur, quod Dominus præcepit Exod. 30. vt fieret labium æneum cum baſi ſua ad lauandum manus & pedes ſacerdotum, qui ingreſſuri erant tabernaculum; & quod præcipitur Numer. 8. quod Leuitæ abſtergerentur aqua luſtrationis, & raderent omnes pilos carnis ſuæ.

¶ 9. Præterea, Quod maius eſt, non poteſt ſanctificari per illud, quod minus eſt. Inconuenienter igitur per quamdam vnctionem corporalem, & corporalia ſacrificia, & oblationes corporales fiebat in lege conſecratio maiorum & minorum ſacerdotum, vt habetur Leuit. 8. & Leuitarum, vt habetur Numer. 8.

¶ 10. Præterea, Sicut dicitur 1. Reg. 16. Homines vident ea, quæ parent, Deus autem intuetur cor. Sed ea quæ exterius parent in homine, eſt corporalis diſpoſitio & indumenta. Inconuenienter igitur ſacerdotibus maioribus & minoribus quædam ſpecialia veſtimenta deputabantur: de quibus habetur Exod. 28. Et ſine ratione videtur, quod prohiberetur aliquis à ſacerdotio propter corporales defectus, ſecundum quod dicitur Leuit. 21. Homo de ſemine tuo per familias, qui habuerit maculam, non offeret panes Deo ſuo, ſi cæcus fuerit vel claudus, &c. Sic igitur videtur, quod ſacramenta veteris legis irrationabilia fuerint.

SED contra eſt, quod dicitur Leuit. 20. Ego ſum Dominus qui ſanctifico vos. Sed à Deo nihil ſine ratione fit. Dicitur enim in Pſal. 103. Omnia in ſapien-

tia

tia feciſti. Ergo in ſacramentis veteris legis, quæ ordinabantur ad hominum ſanctificationem, nihil erat ſine rationabili cauſa.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra dictum eſt *, ſacramenta propriè dicuntur illa, quæ adhibebantur Dei cultoribus ad quamdam conſecrationem, per quam ſcilicet deputabantur quodammodo ad cultum Dei. Cultus autem Dei generali quidem modo pertinebat ad totum populum: ſed ſpeciali modo pertinebat ad Sacerdotes & Leuitas, qui erant miniſtri cultus diuini. Et ideo in iſtis ſacramentis veteris legis, quædam pertinebant communiter ad totum populum, quædam autem ſpecialiter ad miniſtros: & circa vtroſque tria erant neceſſaria. Quorum primum eſt inſtitutio in ſtatu colendi Deum. Et hæc quidem inſtitutio communiter quantum ad omnes fiebat per circumciſionem, ſine qua nullus admittebatur ad aliquid legalium: quantum vero ad ſacerdotes, per ſacerdotum conſecrationem. Secundo requirebatur vſus eorum, quæ pertinent ad diuinum cultum: & ſic quantum ad populum erat vſus paſchalis conuiuij, ad quem nullus incircumciſus admittebatur: vt patet Exod 12. & quantum ad ſacerdotes, oblatio victimarum, & eſus panum propoſitionis, & aliorum, quæ erant ſacerdotum vſibus deputata. Tertio requirebatur remotio eorum per quæ aliqui impediebantur à cultu diuino, ſcilicet immunditiarum. Et ſic quantum ad populum erant inſtitutæ quædam purificationes à quibuſdam exterioribus immunditiis, & etiam expiationes à peccatis. Quantum vero ad Sacerdotes & Leuitas erat inſtituta ablutio manuum & pedum, & raſio pilorum. Et hæc omnia habebant rationabiles cauſas: & litterales, ſecundum quod ordinabantur ad cultum Dei pro tempore illo: & figurales, ſecundum quod ordinabantur ad figurandum Chriſtum, vt patebit per ſingula diſcurrenti.

q. 101. a. 4.

Ad primum ergo dicendum, quod litteralis ratio circumciſionis principalis quidem fuit ad proteſtationem fidei vnius Dei. Et quia Abraham fuit primus, qui ſe ab infidelibus ſeparauit, exiens de domo ſua, & de cognatione ſua: ideo ipſe primus circumciſionem accepit. Et hanc cauſam aſsignat Apoſtolus ad Rom. 4. Signum accepit circumciſionis ſignaculum iuſtitiæ fidei, quæ eſt in præputio: quia ſcilicet in hoc legitur Abrahæ fides reputata ad iuſtitiam, quod contra ſpem in ſpem credidit: ſcilicet contra ſpem naturæ in ſpem gratiæ, vt fieret pater multarum gentium: cum ipſe eſſet ſenex, & vxor ſua eſſet anus & ſterilis.

Circumciſionis ratio.

Digitized by Google

ſterilis. Et vt hæc proteſtatio & imitatio fidei Abrahæ firmaretur in cordibus Iudæorum, acceperunt ſignum in carne ſua, cuius obliuiſci non poſſent: vnde dicitur Gen. 17. Erit pactum meum in carne veſtra in fœdus æternum. Ideo autem fiebat octaua die, quia antea puer eſt valde tenellus, & poſſet ex hoc grauiter lædi. & reputatur adhuc quaſi quiddam non ſolidatum: vnde etiam nec animalia offerebantur ante octauum diem. Ideo vero non magis tardabatur, ne propter dolorem aliqui ſignum circumciſionis refugerent, & ne parentes etiam, quorum amor increſcit ad filios, poſt frequentem conuerſationem, & eorum augmentum, eos circumciſioni ſubtraherent, Secunda ratio eſſe potuit ad debilitationem concupiſcentiæ in membro illo. Tertia ratio eſt in ſugillationem ſacrorum Veneris & Priapi: in quibus illa pars corporis honorabatur. Dominus autem non prohibuit niſi inciſionem, quæ in cultum idolorum fiebat: cui non erat ſimilis prædicta circumciſio.

¶ Figuralis vero ratio circumciſionis erat: quia figurabatur oblatio corruptionis fienda per Chriſtum, quæ perfecte complebitur in octaua ætate, quæ eſt ætas reſurgentium. Et quia omnis corruptio culpæ & pœnæ prouenit in nos per carnalem originem ex peccato primi parentis: ideo talis circumciſio fiebat in membro generationis. Vnde Apoſtolus dicit ad Col. 2. Circumciſi eſtis in Chriſto, circumciſione non manu facta in expoliatione corporis carnis: ſed in circumciſione Domini noſtri Ieſu Chriſti.

De eſu & comeſtione agni.

Ad ſecundum dicendum, quod litteralis ratio conuiuij paſchalis fuit in commemorationem beneficij, quo Deus eduxit eos de Aegypto: vnde per huiuſmodi conuiuij celebrationem profitebantur ſe ad illum populum pertinere, quem Deus ſibi aſſumpſerat ex Aegypto. Quando enim fuerunt ex Aegypto liberati, præceptum eſt eis, vt ſanguine agni linirent ſuperliminaria domorum, quaſi proteſtantes ſe recedere à ritibus AEgyptiorum, qui arietem colebant: vnde & liberati ſunt per ſanguinis agni aſperſionem vel linitionem in poſtibus domorum, à periculo exterminij, quod imminebat Aegyptiis. In illo autem exitu eorum de Aegypto duo fuerunt, ſcilicet feſtinantia ad egrediendum: impellebant enim eos Aegyptij, vt exirent velociter, vt habetur Exod. 12. Imminebatque periculum ei, qui non feſtinaret exire cum multitudine, ne remanens occideretur ab Aegyptiis. Feſtinantia autem deſignabatur dupliciter. Vno quidem

Digitized by Google

dem modo, per ea, quæ comedebant: præceptum enim eis erat, quod comederent panes azymos, in huius ſignum, quod non poterant fermentari, cogentibus exire Aegyptiis: & quod comederent aſſum igni; ſic enim velocius præparabatur: & quod os non comminuerent ex eo, quia in feſtinantia non vacat oſſa frangere. Alio modo quantum ad modum comedendi: dicitur enim, Renes veſtros accingetis calceamenta habebitis in pedibus, tenentes baculos in manibus, & comedetis feſtinanter: quod manifeſte deſignat homines exiſtentes in promptu itineris. Ad idem etiam pertinet quod eis præcipitur, In vna domo comedetis, neque feretis de carnibus eius foras: quia ſcilicet propter feſtinantiam non vacabat inuicem mittere xenia. Amaritudo autem, quam paſsi fuerant in Aegypto, ſignificabatur per lactucas agreſtes.

Figuralis autem ratio patet: quia per immolationem agni paſchalis ſignificabatur immolatio Chriſti, ſecundum illud 1. ad Corint. 5. Paſcha noſtrum immolatus eſt Chriſtus. Sanguis vero agni liberans ab exterminatore, linitis ſuperliminaribus domorum, ſignificat fidem paſsionis Chriſti in corde & ore fidelium, per quam liberamur à peccato & morte: ſecundum illud 1. Pet. 1. Redempti eſtis pretioſo ſanguine agni immaculati. Comedebantur autem carnes illæ ad ſignificandum eſum corporis Chriſti in ſacramento. Erant autem aſſæ igni, ad ſignificandam paſsionem vel charitatem Chriſti. Comedebantur autem cum azymis panibus, ad ſignificandam puram conuerſationem fidelium ſumentium corpus Chriſti: ſecundum illud 1. ad Corint. 5. Epulemur in azymis ſinceritatis & veritatis. Lactucæ autem agreſtes addebantur, in ſignum pœnitentiæ peccatorum, quæ neceſſaria eſt ſumentibus corpus Chriſti. Renes autem accingendi ſunt cingulo caſtitatis: calceamenta autem pedum ſunt exempla mortuorum patrum: baculi autem habendi in manibus ſignificant paſtoralem cuſtodiam. Præcipitur autem, quod in vna domo agnus paſchalis comedatur, id eſt, in Eccleſia catholicorum, non in conuenticulis hæreticorum.

Ad tertium dicendum, quod quædam ſacramenta nouæ legis habuerunt in veteri lege ſacramenta figuralia ſibi correſpondentia. Nam circumciſioni reſpondet baptiſmus, qui eſt fidei ſacramentum: vnde dicitur ad Col. 2. Circumciſi eſtis in circumciſione Domini noſtri Ieſu Chriſti, conſepulti ei in baptiſmo. Conuiuio vero agni paſchalis reſpondet in noua lege ſacramen-

cramen

cramentum Euchariſtiæ. Omnibus autem purificationibus veteris legis reſpondet in noua lege ſacramentum pœnitentiæ. Conſecrationi autem pontificis & ſacerdotum reſpondet ſacramentum ordinis. Sacramento autem confirmationis, quod eſt ſacramentum plenitudinis gratiæ, non poteſt reſpondere in veteri lege aliquod ſacramentum: quia nondum aduenerat tempus plenitudinis, eo quod neminem ad perfectum adduxit lex. Similiter autem & ſacramento extremæ vnctionis, quod eſt quædam immediata præparatio ad introitum gloriæ, cuius aditus nondum patebat in veteri lege, pretio nondum ſoluto. Matrimonium autem fuit quidem in veteri lege, prout erat in officium naturæ, non autem prout eſt ſacramentum coniunctionis Chriſti & Eccleſiæ, quæ nondum erat facta: vnde & in veteri lege dabatur libellus repudij, quod eſt contra ſacramenti rationem.

Ad quartum dicendum, quod ſicut dictum eſt *, purificationes veteris legis ordinabantur ad remouendum impedimenta cultus diuini. Qui quidem eſt duplex, ſcilicet ſpiritualis, qui conſiſtit in deuotione mentis ad Deum: & corporalis, qui conſiſtit in ſacrificiis & oblationibus, & aliis huiuſmodi. A cultu autem ſpirituali impediuntur homines per peccata, quibus homines pollui dicebantur: ſicut per idololatriam & homicidium, per adulteria & inceſtus. Et ab iſtis pollutionibus purificabantur homines per aliqua ſacrificia, vel communiter oblata pro tota multitudine, vel etiam pro peccatis ſingulorum. Non quod ſacrificia illa carnalia haberent ex ſe ipſis virtutem expiandi peccatum, ſed quia ſignificabant expiationem peccatorum futuram per Chriſtum: cuius participes erant etiam antiqui, proteſtantes fidem redemptoris in figuris ſacrificiorum. A cultu vero exteriori impediebantur homines per quaſdam immunditias corporales, quæ quidem primo conſiderabantur in hominibus, & conſequenter etiam in aliis animalibus, & in veſtimentis, & domibus, & vaſis. In hominibus quidem immunditia reputabatur, partim quidem ex ipſis hominibus: partim autem ex contactu rerum immundarum. Et ipſis autem hominibus immundum reputabatur omne illud quod corruptionem aliquam iam habebat, vel erat corruptioni expoſitum: & ideo quia mors eſt corruptio quædam, cadauer hominis reputabatur immundum. Similiter etiam quia lepra ex corruptione humorum contingit, qui etiam exterius erumpunt, & alios inficiunt: leproſi etiam reputabantur immundi. Similiter etiam mulieres

De variis immunditiis, & earum rationabili purificatione.

** In cor. art.*

mulieres patientes ſanguinis fluxum, ſiue per infirmitatem menſtrui, ſiue etiam per naturam, vel temporibus menſtruis, vel etiam tempore conceptionis; & eadem ratione viri reputabantur immundi, fluxum ſeminis patientes, vel per infirmitatem, vel per pollutionem nocturnam, vel etiam per coitum. Nam omnis humiditas prædictis modis ab homine egrediens, quamdam immundam infectionem habet. Inerat etiam hominibus immunditia quædam ex contactu quarumcumque rerum immundarum.

¶ Iſtarum autem immunditiarum erat ratio & litteralis, & figuralis. Litteralis quidem propter reuerentiam eorum, quæ ad diuinum cultum pertinent: tum quia homines pretioſas res contingere non ſolent, cum fuerint immundi: tum etiam vt ex raro acceſſu ad ſacra, ea magis venerarentur. Cum enim omnes huiuſmodi immunditias raro aliquis cauere poſſit, contingebat, quod raro poterant homines accedere ad attingendum ea, quæ pertinebant ad diuinum cultum: & ſic quando accedebant, cum maiori reuerentia, & humilitate mentis accedebant. Erat etiam in quibuſdam horum ratio litteralis, vt homines non reformidarent accedere ad diuinum cultum, quaſi refugientes conſortium leproſorum, & ſimilium infirmorum, quorum morbus abominabilis erat & contagioſus. In quibuſdam etiam ratio erat ad vitandum idololatriæ cultum: quia Gentiles in ritu ſuorum ſacrificiorum vtebantur quandoque & humano ſanguine & ſemine. Omnes autem huiuſmodi immunditiæ corporales purificabantur vel per ſolam aſperſionem aquæ: vel quæ maiores erant, per aliquod ſacrificium, ad expiandum peccatum, ex quo tales infirmitates contingebant.

¶ Ratio autem figuralis harum immunditiarum fuit: quia per huiuſmodi exteriores immunditias figurabantur diuerſa peccata. Nam immunditia cadaueris cuiuſcumque ſignificat immunditiam peccati, quod eſt mors animæ. Immunditia autem lepræ ſignificat immunditiam hæreticæ doctrinæ: tum quia hæretica doctrina contagioſa eſt, ſicut & lepra: tum quia nulla etiam falſa doctrina eſt, quæ vera falſis non admiſceat: ſicut etiam in ſuperficie corporis leproſi apparet quædam diſtinctio quarumdam macularum ab alia carne integra. Per immunditiam autem mulieris ſanguifluæ deſignatur immunditia idololatriæ, propter immolationem cruoris: per immunditiam vero viri ſeminiflui deſignatur immunditia vanæ locutionis: eo quod ſemen eſt verbum Dei. Per immunditiam

munditiam vero coitus & mulieris parientis deſignatur immunditia peccati originalis. Per immunditiam vero mulieris menſtruatæ deſignatur immunditia mentis per voluptates emollitæ. Vniuerſaliter vero per immunditiam contactus rei immundæ deſignatur immunditia conſenſus in peccatum alterius, ſecundum illud 2. ad Cor. 6. Exite de medio eorum, & ſeparamini, & immundum ne tetigeritis. Huiuſmodi autem immunditia contactus deriuabatur etiam ad res inanimatas: quicquid enim quocumque modo tangebat immundus, immundum erat. In quo lex attenuauit ſuperſtitionem Gentilium, qui non ſolum per contactum immundi dicebant immunditiam contrahi, ſed etiam per collocutionem, aut per aſpectum, vt Rabbi Moyſes * dicit de muliere menſtruata. Per hoc autem myſtice ſignificabatur id quod dicitur Sapient. 14. Similiter odio ſunt Deo impius & impietas eius. Erat autem & immunditia quædam ipſarum rerum inanimatarum ſecundum ſe: ſicut erat immunditia lepræ in domo & in veſtimentis. Sicut enim morbus lepræ accidit in hominibus ex humore corrupto putrefaciente carnem & corrumpente: ita etiam propter aliquam corruptionem & exceſſum humiditatis vel ſiccitatis fit quandoque aliqua corruptio in lapidibus domus, vel etiam in veſtimentis. Et ideo hanc corruptionem vocabat lex lepram, ex qua domus, vel veſtis immunda iudicaretur: tum quia omnis corruptio ad immunditiam pertinebat, vt dictum eſt *: tum etiam quia contra huiuſmodi corruptionem Gentiles deos penates colebant: & ideo lex præcepit huiuſmodi domus, in quibus fuerit talis corruptio perſeuerans, deſtrui; & veſtes comburi, ad tollendam idololatriæ occaſionem. Erat etiam & quædam immunditia vaſorum, de qua dicitur Num. 19. Vas, quod non habuit cooperculum & ligaturam deſuper, immundum erit. Cuius immunditiæ cauſa eſt, quia in talia vaſa de facili poterat aliquid immundum cadere: vnde poterant immundari. Erat etiam hoc præceptum ad declinandam idololatriam. Credebant enim idololatræ, quod ſi mures aut lacertæ vel aliquid huiuſmodi, quæ immolabant idolis, caderent in vaſa vel in aquas, quod eſſent diis gratioſa. Adhuc etiam aliquæ mulierculæ vaſa dimittunt diſcooperta in obſequium nocturnorum numinum, quæ Ianas vocant. Harum autem immunditiarum ratio eſt figuralis: quia per lepram domus ſignificatur immunditia congregationis hæreticorum. Per lepram vero in veſte linea ſignificatur peruerſitas morum ex amaritudine

in l. Dux errantiũ

in iſtamet ſol.

mentis. Per lepram vero veſtis laneæ ſignificatur peruerſitas adulatorum. Per lepram in ſtamine ſignificantur vitia animæ. Per lepram vero in ſubtegmine ſignificantur peccata carnalia: ſicut enim ſtamen eſt in ſubtegmine, ita anima in corpore. Per vas autem, quod non habet cooperculum nec ligaturam, ſignificatur homo qui non habet aliquod velamen taciturnitatis, & qui non conſtringitur aliqua cenſura diſciplinæ.

Sacrificiũ vaccæ rufæ et cineris.

**ad 4. argum. præcedens.*

Ad quintum, dicendum, quod ſicut dictum eſt *, duplex erat immunditia in lege. Vna quidem per aliquam corruptionem mentis vel corporis: & hæc etiam immunditia maior erat. Alia vero erat immunditia ex ſolo contactu rei immundæ: & hæc minor erat, & faciliori ritu expiabatur. Nam immunditia prima expiabatur per ſacrificia pro peccato (quia omnis corruptio procedit ex peccato, & peccatum ſignificat:) ſed ſecunda immunditia expiabatur per ſolam aſperſionem aquæ cuiuſdam: de qua quidem aqua expiationis habetur Num. 19. Mandatur enim ibi à Domino, quod accipiant vaccam rufam in memoriam peccati, quod commiſerunt in adoratione vituli. Et dicitur vacca magis, quam vitulus: quia ſic Dominus ſynagogam vocare conſueuit, ſecundum illud Oſeæ 5. Sicut vacca laſciuiens declinauit Iſraël. Et hoc forte ideo, quia vaccas in morem Aegyptij coluerunt: ſecundum illud Oſeæ 10. Vaccas Bethauen coluerunt. Et in deteſtationem peccati idololatriæ immolabatur extra caſtra: & vbicumque ſacrificium fiebat pro expiatione multitudinis peccatorum, cremabatur extra caſtra totum. Et vt ſignificaretur per hoc ſacrificium emundari populus ab vniuerſitate peccatorum, intingebat ſacerdos digitum in ſanguine eius, & aſpergebat contra fores Sanctuarij ſeptem vicibus: quia ſeptenarius numerus vniuerſitatem ſignificat. Et ipſa etiam aſperſio ſanguinis pertinebat ad deteſtationem idololatriæ, in qua ſanguis immolatitius non effundebatur, ſed congregabatur, & circa ipſum homines comedebant in honorem idolorum. Comburebatur autem in igne, vel quia Deus Moyſi in igne apparuit, & in igne data eſt lex: vel quia per hoc ſignificabatur, quod idololatria totaliter erat extirpanda, & omne quod ad idololatriam pertinebat: ſicut vacca cremabatur cum pelle & carnibus, ſanguine & fimo flammæ traditis. Adiungebatur etiam in combuſtione lignum cedrinum, hyſſopus, coccuſque bis tinctus, ad ſignificandum, quod ſicut ligna cedrina non de facili putreſcunt

Digitized by Google

treſcunt, & coccus bis tinctus non amittit colorem, & hyſſopus retinet etiam odorem, poſtquam fuerit deſiccatus: ita etiam hoc ſacrificium erat in conſeruationem ipſius populi & honeſtatis & deuotionis ipſius: vnde dicitur de cineribus vaccæ, vt ſint multitudini filiorum Iſraël in cuſtodiam. Vel ſecundum Ioſephum, quatuor elementa ſignificata ſunt (igni enim apponebatur cedrus, ſignificans terram propter ſui terreſtreitatem: hyſſopus ſignificans aerem propter odorem: coccus ſignificans aquam eadem ratione, qua etiam purpura propter tincturas, quæ ex aquis ſumūtur) vt per hoc exprimeretur, quod illud ſacrificium offerebatur creatori quatuor elementorum: Et quia huiuſmodi ſacrificium offerebatur pro peccato idololatriæ, in eius deteſtationem, & comburens, & cineres colligens, & ille qui aſpergit aquas, in quibus cinis ponebatur, immundi reputabantur: vt per hoc oſtenderetur, quod quicquid quocumque modo ad idololatriam pertinet, quaſi immundum eſt abiiciendum: ab hac autem immunditia purificabantur per ſolam veſtimentorum ablutionem. Nec indigebant aqua aſpergi, propter huiuſmodi immunditiam: quia ſic eſſet proceſſus in infinitum. Ille enim qui aſpergebat aquam, immundus fiebat: & ſic ſi ipſe ſeipſum aſpergeret, immundus remaneret. Si autem alius eum aſpergeret, ille immundus eſſet: & ſimiliter ille qui illum aſpergeret, & ſic in infinitum.

Figuralis autem ratio huius ſacrificij eſt: quia per vaccam rufam ſignificatur Chriſtus, ſecundum infirmitatem aſſumptam, quam fœmininus ſexus deſignat: ſanguinem autem paſsionis eius deſignat vaccæ color. Erat autem vacca rufa ætatis integræ: quia omnis operatio Chriſti eſt perfecta, in qua nulla erat macula, nec portauit iugum peccati. Præcipitur autem adduci ad Moyſen: quia imputabant ei tranſgreſsionem Moſaicæ legis in violatione ſabbati. Præcipitur autem tradi Eleazaro ſacerdoti: quia Chriſtus occidendus, in manus ſacerdotum traditus eſt. Immolatur autem extra caſtra: quia extra portam Chriſtus paſſus eſt: Intingit autem ſacerdos digitum in ſanguine eius: quia per diſcretionem, quam digitus ſignificat, myſterium paſsionis Chriſti eſt conſiderandum & imitandum. Aſpergitur autem contra tabernaculum (per quod ſynagoga deſignatur) vel ad condemnationem Iudæorum non credentium, vel ad purificationem credentium. Et hoc ſeptem vicibus, vel propter ſeptem dona Spiritus ſancti, vel propter ſeptem dies, in quibus omne tempus intelligitur. Sunt autem omnia quæ

ad Chriſti incarnationem pertinent, igne cremanda, id eſt, ſpiritualiter intelligenda, nam per pellem & carnem exterior Chriſti operatio ſignificatur: per ſanguinem ſubtilis & interna virtus exteriora facta verificans: per fimum laſsitudo, ſitis, & omnia huiuſmodi ad infirmitatem pertinentia. Adduntur autem tria, ſcilicet cedrus, quod ſignificat altitudinem ſpei, vel contemplationis: hyſſopus, quod ſignificat humilitatem vel fidem: coccus bis tinctus, quod ſignificat geminam charitatem: per hæc enim debemus Chriſto paſſo adhærere. Iſte autem cinis combuſtionis colligitur à viro mundo: quia reliquiæ paſsionis peruenerunt ad gentiles: qui non fuerunt culpabiles in Chriſti morte. Apponuntur autem cineres in aqua ad expiãdum: quia ex paſsione Chriſti baptiſmus ſortitur virtutem emundandi peccata. Sacerdos qui immolabat & comburebat vaccam, & ille qui comburebat, & qui colligebat cineres, immandus erat, & etiam qui aſpergebat aquam: vel quia Iudæi ſunt facti immundi ex occiſione Chriſti, per quam noſtra peccata expiantur: & hoc vſque ad veſperum, id eſt, vſque ad finem mundi, quando reliquiæ Iſraël conuertentur. Vel quia illi qui tractant ſancta, intendentes ad emundationem aliorum, ipſi etiam aliquas immunditias contrahunt (vt Greg. dicit in Paſtorali) & hoc vſque ad veſperum, id eſt, vſque ad finem præſentis vitæ.

De vituli & arietis & hirci ſacrificiis.

**ad 4. argu. huius art.*

Ad ſextum dicendum, quod ſicut dictum eſt *, immunditia quæ ex corruptione proueniebat vel mentis vel corporis, expiabatur per ſacrificia pro peccato. Offerebantur autem ſpecialia ſacrificia pro peccatis ſingulorum: ſed quia aliqui negligentes erant circa expiationem huiuſmodi peccatorum & immunditiarum, vel etiam propter ignorantiam ab expiatione huiuſmodi diſiſtebant: inſtitutum fuit vt ſemel in anno, decima die ſeptimi menſis fieret ſacrificium expiationis pro toto populo. Et quia, ſicut Apoſtolus dicit ad Heb. 7. Lex conſtituit homines ſacerdotes infirmitatem habentes: oportebat quod ſacerdos prius offerret pro ſeipſo vitulum pro peccato, in commemorationem peccati, quod Aaron fecerat in conflatione virtuli aurei: & arietem in holocauſtum: per quod ſignificabatur, quod ſacerdotis prælatio (quam aries deſignat, qui eſt dux gregis) erat ordinanda ad honorem Dei. Deinde autem offerebat pro populo duos hircos: quorum vnus immolabatur ad expiandum peccatum multitudinis: hircus enim animal fœtidum eſt, & de pilis eius fiunt veſtimenta pungentia: vt per hoc ſignificaretur fœtor & immunditia

ditia aculei peccatorum. Huius autem hirci immolati ſanguis inferebatur ſimul etiam cum ſanguine vituli in Sancta ſanctorum:& aſpergebatur ex eo totum Sanctuarium, ad ſignificandum quod tabernaculum emundabatur ab immunditiis filiorum Iſraël.Corpus vero hirci & vituli, quæ immolata ſunt pro peccato, oportebat comburi, ad oſtendendam conſumptionem peccatorum. Non autem in altari: quia ibi non comburebantur totaliter niſi holocauſta: vnde mandatum erat, vt comburerentur extra caſtra, in deteſtationem peccati: hoc enim fiebat quandocumque immolabatur ſacrificium pro aliquo graui peccato, vel pro multitudine peccatorum. Alter vero hircus emittebatur in deſertum: non quidem vt offerretur dæmonibus, quos colebant Gentiles in deſertis (quia eis nihil licebat immolari) ſed ad ſignificandum effectum illius ſacrificij immolati: & ideo ſacerdos imponebat manum ſuper caput eius, confitens peccata filiorum Iſraël,ac ſi ille hircus deportaret ea in deſertum, vbi à beſtiis comederetur,quaſi portans pœnam pro peccatis populi. Dicebatur autem portare peccata populi,vel quia in eius emiſsione ſignificabatur remiſsio peccatorum populi; vel quia colligabatur ſuper caput eius aliqua ſchedula,vbi erant ſcripta peccata.

¶ Ratio autem figuralis horum erat, quia Chriſtus ſignificatur & per vitulum propter virtutem; & per arietem, quia ipſe eſt dux fidelium: & per hircum propter ſimilitudinem carnis peccati:& ipſe Chriſtus eſt immolatus pro peccatis,& ſacerdotum, & populi: quia per eius paſsionem & maiores & minores à peccato mundantur. Sanguis autem vituli & hirci infertur in Sancta per Pontificem:quia per ſanguinem paſſionis Chriſti patet nobis introitus in regnum cælorum. Cumburuntur autem eorum corpora extra caſtra:quia extra portam Chriſtus paſſus eſt: vt Apoſt. dicit ad Heb.vlt. Per hircum autem qui emittebatur, poteſt ſignificari vel ipſa diuinitas Chriſti, quæ in ſolitudinem abiit, homine Chriſto patiente: non quidem locum mutans, ſed virtutem cohibens.Vel ſignificatur concupiſcentia mala, quam debemus à nobis abiicere, virtuoſos autem motus Domino immolare. De immunditia vero eorum qui huiuſmodi ſacrificia comburebant, eadem ratio eſt, quæ in ſacrificio vitulæ rufæ dicta eſt*. *ad 5. argum. præcedens.

Ad ſeptimum dicendum, quod per ritum legis leproſus non emundabatur à macula lepræ: ſed emundatus oſtendebatur. Et hoc ſignificatur Leuit. 14. *De leproſorum emundatione.*

cum dicitur de ſacerdote, Cum inuenerit lepram eſſe emundatam, præcipiet ei qui purificatur. Iam ergo lepra mundata erat: ſed purificari dicebatur, in quantum iudicio ſacerdotis reſtituebatur conſortio hominum, & cultui diuino. Contingebat tamen quandoque, vt diuino miraculo per ritum legis corporalis mundaretur lepra, quando ſacerdos decipiebatur in judicio. Huiuſmodi autem purificatio leproſi dupliciter fiebat, nam primo iudicabatur eſſe mundus, ſecundo autem reſtituebatur tamquam mundus conſortio hominum & cultui diuino, ſcilicet poſt ſeptem dies. In prima autem purificatione offerebat pro ſe leproſus mundandus duos paſſeres viuos, & lignum cedrinum, & vermiculum, & hyſſopum: hoc modo, vt filo coccineo ligarentur, paſſer & hyſſopus ſimul cum ligno cedrino: ita ſcilicet, quod lignum cedrinum eſſet quaſi manubrium aſperſorij: hyſſopus vero & paſſer erant id quod de aſperſorio tingebatur in ſanguine alterius paſſeris immolati in aquis viuis. Hæc autem quatuor offerebat contra quatuor defectus lepræ; nam contra putredinem offerebatur cedrus, quæ eſt arbor imputribilis: contra fœtorem hyſſopus, quæ eſt herba odorifera: contra inſenſibilitatem paſſer viuus: contra turpitudinem coloris vermiculus, qui habet viuum * colorem: paſſer vero viuus aduolare admittebatur in agrum: quia leproſus reſtituebatur priſtinæ libertati. In Octauo vero die admittebatur ad cultum diuinum & reſtituebatur conſortio hominum. Primo tamen raſis pilis totius corporis & lotis veſtimentis, eo quod lepra pilos corrodit & veſtimenta coinquinat & fœtida reddit. Et poſtmodum ſacrificium offerebatur pro delicto eius: quia lepra plerumque inducitur pro peccato. De ſanguine autem ſacrificij tingebatur extremum auricolæ eius qui erat mundandus & pollices manus dextræ & pedis: quia in iſtis partibus primum lepra diſgnoſcitur & ſentitur. Adhibebantur etiam huic ritui tres liquores, ſcilicet ſanguis contra ſanguinis corruptionem: oleum ad deſignandam ſanationem morbi: aqua viua ad emundandam ſpurcitiam.

al. vermiculum.

¶ Figuralis autem ratio erat: quia per duos paſſeres ſignificantur diuinitas & humanitas Chriſti. Quorum vnus ſcilicet humanitas, immolatur in vaſe fictili ſuper aquas viuentes: quia per paſsionem Chriſti aquæ baptiſmi conſecrantur. Alius autem, ſcilicet impaſsibilis diuinitas, viuus remanebat: quia diuinitas mori non poteſt: vnde & euolabat, quia paſsione aſtringi non poterat. Hic autem paſſer viuus ſimul cum ligno cedrino

cedrino & cocco, vermiculo & hyſſopo, id eſt, fide, ſpe & charitate (vt ſupra dictum eſt*) mittitur in aquam ad aſpergendum: quia in fide Dei & hominis baptizamur. Lauat autem homo per aquam baptiſmi & lacrymarum, veſtimenta ſua, id eſt, opera, & omnes pilos, id eſt cogitationes. Tingitur autem extremum auriculæ dextræ eius, qui mundatur de ſanguine & de oleo, vt eius auditum muniat contra corrumpentia verba. Pollices autem manus dextræ & pedis tinguntur, vt ſit eius actio ſancta. Alia vero, quæ ad hanc purificationem pertinent, vel etiam aliarum immunditiarum, non habent aliquid ſpeciale præter alia ſacrificia pro peccatis, vel pro delictis. art. 4. ad 4.

Ad octauum & nonum dicendum, quod ſicut populus inſtituebatur ad cultum Dei per circumciſionem, ita miniſter per aliquam ſpecialem purificationem vel conſecrationem: vnde & ſeparari ab aliis præcipiuntur, quaſi ſpecialiter ad miniſterium cultus diuini præ aliis deputati. Et totum quod circa eos fiebat in eorum conſecratione vel inſtitutione, ad hoc pertinebat, vt oſtenderetur eos habere quamdam prærogatiuam puritatis, & virtutis, & dignitatis. Et ideo in inſtitutione miniſtrorum tria fiebant. Primo enim purificabantur: ſecundo ordinabantur & conſecrabantur: tertio applicabantur ad vſum miniſterij. Purificabantur quidem communiter omnes per ablutionem aquæ, & per quædam ſacrificia. Specialiter autem Leuitæ radebant omnes pilos carnis ſuæ, vt habetur Leuit. 8. Conſecratio vero circa pontifices & ſacerdotes hoc ordine fiebat. Primo enim poſtquam abluti erant, induebantur quibuſdam veſtimentis ſpecialibus pertinentibus ad deſignandam dignitatem ipſorum. Specialiter autem Pontifex oleo vnctionis in capite vngebatur, vt deſignaretur, quod ab ipſo diffundebatur poteſtas conſecrandi ad alios, ſicut oleum à capite deriuatur ad inferiora: vt habetur in Pſalm. 132. Sicut vnguentum in capite, quod deſcendit in barbam, barbam Aaron. Leuitæ vero non habebant aliam conſecrationem, niſi quod offerebantur Domino à filiis Iſraël per manus Pontificis, qui orabat pro eis. Minorũ vero ſacerdotum ſolæ manus conſecrabantur, quæ erant applicandæ ad ſacrificia. Et de ſanguine animalis immolatitij tingebatur extremum auriculæ dextræ ipſorum, & pollices pedis aut manus dextræ, vt ſcilicet eſſent obedientes legi Dei in oblatione ſacrificiorum: quod ſignificatur in intinctione auris dextræ, & quod eſſent ſoliciti & prompti in executione ſacrificiorum, quod ſignificatur in intinctione pedis & ma-

nus dextræ. Aſpergebantur etiam ipſi, & veſtimenta eorum, ſanguine animalis immolati in memoriam ſanguinis agni, per quem fuerunt liberati in AEgypto. Offerebantur autem in eorum conſecratione huiuſmodi ſacrificia. Vitulus pro peccato, in memoriam remiſsionis peccati Aaron circa conflationem vituli. Aries in holocauſtum, in memoriam oblationis Abrahæ, cuius obedientiam Pontifex imitari debebat. Aries etiam conſecrationis: qui erat quaſi hoſtia pacifica, in memoriam liberationis de AEgypto per ſanguinem agni. Caniſtrum autem panum in memoriam mannæ præſtiti populo. Pertinebat autem ad applicationem miniſterij, quod imponebantur ſuper manus eorum adeps arietis, & torta panis vnius, & armus dexter, vt oſtenderetur, quod accipiebant poteſtatem huiuſmodi offerendi Domino. Leuitæ vero applicabantur ad miniſterium per hoc, quod intromittebantur in tabernaculum fœderis, quaſi ad miniſtrandum circa vaſa Sanctuarij.

¶ Figuralis vero horum ratio erat: quia illi qui ſunt cõſecrandi ad ſpirituale miniſterium Chriſti, debent primo purificari per aquam baptiſmi & lacrymarum in fide paſsionis Chriſti: quod eſt expiatiuum & purgatiuum ſacrificium. Et debent radere omnes pilos carnis, id eſt, omnes prauas cogitationes. Debent etiam ornari virtutibus, & conſecrari oleo Spiritus ſancti, & aſperſione ſanguinis Chriſti. Et ſic debent eſſe intenti ad exequenda ſpiritualia miniſteria.

De ornamentis variis miniſtrorum Dei.

** in ſolu. art. 8. & ar. 4. huius q.*

Ad decimum dicendum, quod ſicut iam dictum eſt *, intentio legis erat inducere ad reuerentiam diuini cultus: & hoc dupliciter. Vno modo, excludendo à cultu diuino omne id quod poterat eſſe contemptibile. Alio modo, apponendo ad cultum diuinum omne illud quod videbatur ad honorificentiam pertinere. Et ſi hoc quidem obſeruabatur in tabernaculo & vaſis eius & animalibus immolandis, multo magis hoc obſeruandum erat in ipſis miniſtris. Et ideo ad remouendum contemptum miniſtrorum, præceptum fuit vt non haberent maculam vel defectum corporalem: quia huiuſmodi homines ſolent apud alios in contemptu haberi. Propter quod etiam inſtitutum fuit, vt non ſparſim ex quolibet genere ad Dei miniſterium applicarentur, ſed ex certa proſapia ſecundum generis ſucceſsionem, vt ex hoc clariores & nobiliores haberentur. Ad hoc autem quod in reuerentia haberentur, adhibebatur eis ſpecialis ornatus veſtium, & ſpecialis conſecratio. Et hæc eſt in communi cauſa ornatus veſtium.

¶ In

¶ In ſpeciali autem ſciendum eſt, quod Pontifex habebat octo ornamenta. Primo enim, habebat veſtem lineam. Secundo, habebat tunicam hyacinthinam: in cuius extremitate verſus pedes ponebantur per circuitum tintinnabula quædam, & mala punica facta ex hyacintho, & purpura, coccoque bis tincto. Tertiò habebat ſuperhumerale, quod tegebat humeros, & anteriorem partem vſque ad cingulum, quod erat ex auro & hyacintho, & purpura, coccoque bis tincto, & byſſo retorta: & ſuper humeros habebat duos onychinos, in quibus erant ſculpta nomina filiorum Iſrael. Quartum erat rationale, ex eadem materia factum, quod erat quadratum: & ponebatur in pectore, & coniungebatur ſuperhumerali. Et in hoc rationali erãt duodecim lapides pretioſi, diſtincti per quatuor ordines: in quibus etiam ſculpta erant nomina filiorum Iſraël, quaſi ad deſignandum, quod ferret onus totius populi, per hoc quod habebat nomina eorum in humeris; & quod iugiter debebat de eorum ſalute cogitare, per hoc, quod portabat eos in pectore, quaſi in corde habens. In quo etiam rationali mandauit Dominus poni doctrinam & veritatem: quia quædam pertinentia ad veritatem iuſtitiæ & doctrinæ ſcribebantur in illo rationali. Iudæi tamen fabulantur, quod in rationali erat lapis, qui ſecundum diuerſos colores mutabatur, ſecundum diuerſa, quæ debebant accidere filiis Iſraël: & hoc vocant veritatem & doctrinam. Quintum erat baltheus, id eſt, cingulus quidam factus ex prædictis quatuor coloribus. Sextum erat tiara, id eſt, mitra quædam de byſſo. Septimum autem erat lamina aurea, pendens in fronte eius; in qua erat ſcriptum nomen Domini. Octauum autem erant femoralia linea, vt operirent carnem turpitudinis ſuæ, quando accederent ad Sanctuarium vel ad altare. Ex iſtis autem octo ornamentis minores ſacerdotes habebant quatuor, ſcilicet tunicam lineam, femoralia, baltheum, & tiaram.

¶ Horum ornamentorum quidam rationem litteralem aſsignant, dicentes quod in iſtis ornamentis deſignabatur diſpoſitio orbis terrarum, quaſi Pontifex proteſtaretur ſe eſſe miniſtrum creatoris mundi. Vnde etiam Sap. 18. dicitur, quod in veſte Aaron erat deſcriptus orbis terrarum. Nam femoralia linea figurabant terram, ex qua linum naſcitur: balthei circumuolutio ſignificabat Oceanum, qui circumcingit terram. Tunica hyacinthina ſuo colore ſignificabat aerem: per cuius tintinnabula ſignificabantur tonitrua, per mala granata coruſcationes. Superhumerale vero

ſignificabat ſua varietate cœlum ſidereum : duo onychini duo hemiſpheria, vel Solem & Lunam. Duodecim gemmæ in pectore, duodecim ſigna in Zodiaco, quæ dicebantur poſita in rationali : quia in cœleſtibus ſunt rationes terrenorum, ſecundum illud Iob. 38. Nunquid noſti ordinem cœli, & ponis rationem eius in terra? Cidaris autem vel tiara ſignificabat cœlum empyreum lamina aurea, Deum omnibus præſidentem.

¶ Figuralis vero ratio manifeſta eſt. Nam maculæ, vel defectus corporales, à quibus debebant ſacerdotes eſſe immunes, ſignificant diuerſa vitia & peccata, quibus debent carere. Prohibetur enim eſſe cœcus, id eſt, ne ſit ignorans. Ne ſit claudus, id eſt, inſtabilis, & ad diuerſa ſe inclinans. Ne ſit paruo, vel grandi, vel torto naſo, id eſt, ne per defectum diſcretionis, vel in plus vel in minus excedat, aut etiam aliqua praua exerceat : per naſum enim diſcretio deſignatur, quia eſt diſcretiuus odoris. Ne ſit fracto pede vel manu, id eſt, ne amittat virtutem bene operandi vel procedendi in virtutem. Repudiatur etiam ſi habeat gibbum vel ante, vel retro: per quem ſignificatur ſuperfluus amor terrenorum. Si eſt lippus, id eſt, per carnalem affectum eius ingenium obſcuratur: contingit enim lippitudo ex fluxu humoris. Repudiatur etiam ſi habeat albuginem in oculo, id eſt, præſumptionem candoris iuſtitiæ in ſua cogitatione. Repudiatur etiam ſi habeat iugem ſcabiem, id eſt, petulantiam carnis. Et ſi habuerit impetiginem : quæ ſine dolore corpus occupat, & membrorum decorem fædat : per quam auaritia deſignatur. Et etiam ſi ſit hernioſus, vel ponderoſus : qui ſcilicet geſtat pondus turpitudinis in corde, licet non exerceat in opere.

¶ Per ornamenta vero deſignantur virtutes miniſtrorum Dei. Sunt autem quatuor, quæ ſunt neceſſariæ omnibus miniſtris, ſcilicet caſtitas, quæ ſignificatur per femoralia. Puritas vero vitæ, quæ ſignificatur per lineam tunicam. Moderatio diſcretionis, quæ ſignificatur per cingulum. Et rectitudo intentionis, quæ ſignificatur per tiaram protegentem caput. Sed præ his Pontifices debent quatuor habere. Primo quidem iugem Dei memoriam in contemplatione : & hoc ſignificat lamina aurea habens nomen Dei in fronte. Secundo, quod ſupportent infirmitates populi : quod ſignificat ſuperhumerale. Tertio, quod habeant populum in corde, & in viſceribus per ſollicitudinem charitatis : quod ſignificatur per rationale. Quarto, quod habeant conuerſationem cœleſtem

ſtem per opera perfectionis: quod ſignificatur per tunicam hyacinthinam. Vnde & tunicæ hyacinthinæ adiunguntur in extremitate tintinnabula aurea: per quæ ſignificatur doctrina diuinorum, quæ debet coniungi cœleſti conuerſationi Pontificis. Adiunguntur etiam mala punica, per quæ ſignificatur vnitas fidei, & concordia in bonis moribus: quia ſic coniuncta debet eſſe eius doctrina, vt per eam fidei & pacis vnitas non rumpatur.

Art. 6. *Vtrum fuerit aliqua rationabilis cauſa obſeruantiarum cæremonialium?* 551

AD ſextum ſic proceditur. Videtur, quod obſeruantiarum cæremonialium nulla fuerit rationabilis cauſa. Quia vt Apoſtolus dicit 1. ad Tim. 4. Omnis creatura Dei eſt bona, & nihil reiiciendum quod cum gratiarum actione percipitur. Inconuenienter igitur prohibiti ſunt ab eſu quorumdam ciborum tamquam immundorum: vt patet Leuit. 11.

¶ 2. Præterea, Sicut animalia dantur in cibum hominis, ita etiam & herbæ. Vnde dicitur Geneſ. 9. Quaſi olera virentia dedi vobis omnem carnem. Sed in herbis, Lex non diſtinxit aliquas immundas: cum tamen aliquæ illarum ſint maxime nociuæ, vtputa venenoſæ. Ergo videtur quod nec de animalibus aliqua debuerint prohiberi tamquam immunda.

¶ 3. Præterea, Si materia eſt immunda, ex qua aliquid generatur, pari ratione videtur quod id quod generatur ex ea, ſit immundum. Sed ex ſanguine generatur caro. Cum igitur non omnes carnes prohiberentur tamquam immundæ, pari ratione nec ſanguis debuit prohiberi quaſi immundus; aut adeps, qui ex ſanguine generatur.

¶ 4. Præterea, Dominus dicit Matth. 10. Eos non eſſe timendos qui occidunt corpus: quia poſt mortem non habent quid faciant. Quod non eſſet verum, ſi in nocumentum homini cederet quid ex eo fieret. Multo igitur minus pertinet ad animal iam occiſum qualiter eius carnes decoquantur. Irrationabile igitur videtur eſſe quod dicitur Exod. 23. Non coques hœdum in lacte matris ſuæ.

¶ 5. Præterea, Ea, quæ ſunt primitiua in hominibus & animalibus, tamquam perfectiora præcipiuntur Domino offerri. Inconuenienter igitur præcipitur Leu. 19. Quando ingreſſi fueritis terram, & plantaueritis in ea ligna pomifera, auferetis præputia eorum, id eſt, prima germina; & immunda erunt vobis, nec edetis ex eis.

¶ 6. Præterea, Veſtimentum extra corpus hominis eſt. Non igitur debuerunt quędam ſpecialia veſtimenta Iudæis interdici: puta quod dicitur Leu. 19. Veſtem, quæ ex duobus texta eſt, non indueris: & Deut. 22. Non induetur mulier veſte virili, & vir non induetur veſte fœminea: & infra, Non indueris veſtimento, quod ex lana linoque contextum eſt.

¶ 7. Præterea, Memoria mandatorum Dei non pertinet ad corpus, ſed ad cor. Inconuenienter igitur præcipitur Deut. 6. quod ligarent præcepta Dei quaſi ſignum in manu ſua, & quod ſcriberentur in limine oſtiorum, & quod per angulos palliorum facerent fimbrias, in quibus ponerent vittas hyacinthinas, in memoriam mandatorum Dei: vt habetur Num. 15.

¶ 8. Præterea, Apoſtolus dicit 1. ad Corinth. 6. quod non eſt cura Deo de bobus, & per conſequens neque de aliis animalibus irrationalibus. Inconuenienter igitur præcipitur Deut. 22. Si ambulaueris per viam, & inueneris nidum auis, non tenebis matrem cum filiis. Deut. 25. Non alligabis os bouis triturantis, & Leuit. 19. Iumenta tua non facies coïre cum alterius generis animantibus.

¶ 9. Præterea, Inter plantas non fiebat diſcretio mundorum ab immundis. Ergo multo minus circa culturam plantarum debuit aliqua diſcretio adhiberi. Ergo inconuenienter præcipitur Leuit. 19. Agrum non ſeres diuerſo ſemine, & Deut. 22. Non ſeres vineam tuam altero ſemine, & non arabis in boue ſimul & aſino.

¶ 10. Præterea, Ea quæ ſunt inanimata maxime videntur hominum poteſtati eſſe ſubiecta. Inconuenienter igitur arcetur homo ab argento & auro, ex quibus fabricata ſunt idola; & ab aliis, quæ in idolorum domibus inueniuntur, præcepto legis, quod habetur Deut. 7. Ridiculum etiam videtur eſſe præceptum quod habetur Deut. 23. Vt egeſtiones humo operirent fodientes in terra.

¶ 11. Præterea, Pietas maximè in ſacerdotibus requiritur. Sed ad pietatem pertinere videtur, quod aliquis funeribus amicorum interſit. Vnde etiam de hoc Tobias laudatur, vt habetur Tob. 1. Similiter etiam quandòque ad pietatem pertinet, quod aliquis in vxorem accipiat meretricem: quia per hoc eam à peccato & infamia liberat. Ergo videtur quod hęc inconuenienter prohibeantur ſacerdotibus, Leuit. 21.

SED contra eſt, quod dicitur Deuter. 18. Tu autem à Domino Deo tuo aliter inſtitutus es. Ex quo

poteſt

poteſt accipi, quod huiuſmodi obſeruantiæ ſunt inſtitutæ à Deo ad quamdam ſpecialem illius populi prærogatiuam. Non ergo ſunt irrationabiles, aut ſine cauſa.

RESPONDEO dicendum, quod populus Iudæorum (vt ſupra dictum eſt †) ſpecialiter erat deputatus ad cultum diuinum, & inter eos ſpecialiter ſacerdotes. Et ſicut aliæ res quæ applicantur ad cultum diuinum, aliquam ſpecialitatem debent habere: quod pertinet ad honorificentiam diuini cultus: ita etiam & in conuerſatione illius populi, & præcipue ſacerdotum debuerunt eſſe aliqua ſpecialia congruentia ad cultum diuinum, vel ſpiritualem vel corporalem. Cultus autem legis figurabat myſterium Chriſti: vnde omnia eorum geſta figurabant ea quæ ad Chriſtum pertinent, ſecundum illud 1. Corint. 10. Omnia in figuram contingebant illis. Et ideo rationes harum obſeruantiarum dupliciter aſsignari poſſunt. Vno modo ſecundum congruentiam ad diuinum cultum. Alio modo, ſecundum quod figurant aliquid circa Chriſtianorum vitam. *art. præc. ad 8.*

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut ſupra dictum eſt *, duplex pollutio, vel immunditia obſeruabatur in lege. Vna quidem culpæ, per quam polluebatur anima. Alia autem corruptionis cuiuſdam, per quam quodammodo inquinatur corpus. Loquendo igitur de prima immunditia, nulla genera ciborum immunda ſunt, vel hominem inquinare poſſunt ſecundum ſuam naturam. Vnde dicitur Matth. 15. Non quod intrat in os, coinquinat hominem: ſed quæ procedunt de ore, hæc coinquinant hominem, & exponitur hoc de peccatis. poſſunt tamen aliqui cibi per accidens inquinare animam: in quantum ſcilicet contra obedientiam, vel votum, vel ex nimia concupiſcentia comeduntur; vel in quantum præbent fomentum luxuriæ: propter quod aliqui à vino & carnibus abſtinent. Secundum autem corporalem immunditiam, quæ eſt corruptionis cuiuſdam, aliquæ animalium carnes immunditiam habent: vel quia ex rebus immundis nutriuntur, ſicut porcus: aut immundæ conuerſantur, ſicut quædam animalia ſub terra habitantia, ſicut talpæ, & mures, & alia huiuſmodi: vnde etiam quemdam fœtorem contrahunt. Vel quia eorum carnes propter ſuperfluam humiditatem, vel ſiccitatem, corruptos humores in corporibus humanis generant: & ideo prohibitæ ſunt eis carnes animalium habentium ſoleas, id eſt, vngulam continuam, non fiſſam, propter

** arg. 5. ad 4.*

De quorumdam animaliũ & ciborum in veteri lege prohibitione.

pter eorum terreſtreitatem. Et ſimiliter ſunt eis prohibitæ carnes animalium habentium multas fiſſuras in pedibus: quia ſunt nimis cholerica, & aduſta: ſicut carnes leonis & huiuſmodi. Et eadem ratione prohibitæ ſunt eis aues quædam rapaces, quæ ſunt nimiæ ſiccitatis, & quædam aues aquaticæ, propter exceſſum humiditatis. Similiter etiam quidam piſces non habentes pennulas & ſquamas, vt anguillæ, & huiuſmodi, propter exceſſum humiditatis. Sunt autem eis conceſſa ad eſum animalia ruminantia & findentia vngulam: quia habent humores bene digeſtos, & ſunt mediæ complexionis: quia nec ſunt nimis humida, quod ſignificant vngulæ: neque ſunt nimis terreſtria, cum non habeant vngulam continuam, ſed fiſſam. In piſcibus etiam conceſsi ſunt eis piſces ſicciores: quod ſignificatur per hoc, quod habent ſquamas & pinnulas: per hoc enim efficitur temperata complexio humida piſcium. In auibus etiam ſunt eis conceſſæ magis temperatæ: ſicut gallinæ, perdices, & aliæ huiuſmodi. Alia ratio fuit in deteſtationem idololatriæ: nam Gentiles & præcipue Aegyptij. inter quos erant nutriti, huiuſmodi animalia prohibita, idolis immolabant, vel eis ad maleficia vtebantur. Animalia vero quæ Iudæis ſunt conceſſa ad eſum, non comedebant, ſed ea tamquam Deos colebant, vel propter aliam cauſam ab eis abſtinebant: vt ſupra dictum eſt *. Tertia ratio eſt ad tollendam nimium diligentiam circa cibaria: & ideo conceduntur illa animalia quæ de facili & in promptu haberi poſſunt. Generaliter tamen prohibitus eſt eis eſus omnis ſanguinis & adipis cuiuſlibet animalis. Sanguinis quidem, tum ad vitandam crudelitatem, vt deteſtarentur humanum ſanguinem effundere: ſicut ſupra dictum eſt *; tum etiam ad vitandum idololatriæ ritum: quia eorum conſuetudo erat, vt circa ſanguinem congregatum adunarentur ad comedendum in honorem idolorum: quibus reputabant ſanguinem acceptiſsimum eſſe. Et ideo Dominus mandauit, quod ſanguis effunderetur, & quod puluere operiretur. Et propter hoc etiam prohibitum eſt eis comedere animalia ſuffocata vel ſtrangulata: quia ſanguis eorum non ſeparatur à carne: vel quia in tali morte animalia multum affliguntur: & Dominus voluit eos à crudelitate prohibere etiam circa animalia bruta: vt per hoc magis recederent à crudelitate hominis, habentes exercitium pietatis etiam circa beſtias. Adipis etiam eſus prohibitus eſt eis: tum quia idololatriæ

a.3.ad 2

art.3. ad 8.arg.

come

comedebant illum in honorem Deorum ſuoru m:tum etiam quia cremabatur in honorem Dei: tum etiam quia ſanguis & adeps non generant bonum nutrimentum: quod pro cauſa inducit Rabbi Moyſes. Cauſa autem prohibitionis eſus neruorum exprimitur Geneſ. 32. vbi dicitur, quod non comedunt filij Iſraël neruum, eo quod tetigerit neruum femoris Iacob, & obſtupuerit. *In l. Dux errantiu.*

¶ Figuralis autem ratio horum eſt: quia per omnia huiuſmodi animalia prohibita deſignantur aliqua peccata, in quorum figuram illa animalia prohibebantur. Vnde dicit Auguſtinus in libro contra Fauſtum *, Si de porco & agno requiratur, vtrumque natura mundum eſt, quia omnis creatura Dei bona eſt: quadam vero ſignificatione agnus mundus, porcus immundus eſt, tanquam ſi ſtultum & ſapientem diceres: vtrumque hoc verbum natura vocis & literarum & ſyllabarum, ex quibus conſtat, mundum eſt: ſignificatione autem vnum eſt mundum, & aliud immmundum. Animal enim quod ruminat, & vngulam findit, mundum eſt ſignificatione: quia fiſſio vngulæ ſignificat diſtinctionem duorum teſtamentorum, vel patris & filij, vel duarum naturarum in Chriſto; vel diſcretionem boni & mali. Ruminatio autem ſignificat meditationem ſcripturarum, & ſanum intellectum earum. Cuicumque autem horum alterum deeſt, ſpiritualiter immundus eſt. Similiter etiam in piſcibus illi qui habent ſquamas & pennulas, ſignificatione mundi ſunt: quia per pennulas ſignificatur vita ſublimis, vel contemplatio: per ſquamas autem ſignificatur aſpera vita, quorum vtrumque neceſſarium eſt ad munditiam ſpiritualem. In auibus autem ſpecialia quædam genera prohibentur. In aquila enim, quæ alte volat, prohibetur ſuperbia. In gryphe autem, qui equis & hominibus infeſtus eſt, crudelitas potentum prohibetur. In Haliæto autem, qui paſcitur minutis auibus, ſignificantur illi qui ſunt pauperibus moleſti. In miluo autem, qui maxime inſidiis vtitur, deſignantur fraudulenti. In vulture autem, qui ſequitur exercitum, expectans comedere cadauera mortuorum, ſignificantur illi qui mortes, & ſeditiones hominum affectant, vt inde lucrentur. Per animalia coruini generis, ſignificantur illi, qui ſunt voluptatibus denigrati, vel qui ſunt expertes bonæ affectionis: quia coruus ſemel emiſſus ab arca non eſt reuerſus. Per ſtruthionem, qui cum ſit auis, volare non poteſt, ſed ſemper eſt circa terram: ſignificantur Deo militantes, & ſe negotiis *lib.6 c.7. circa pr. tom.6.*

gotiis ſecularibus implicantes. Nycticorax, quæ nocte acuti eſt viſus, in die autem non videt: ſignificat eos, qui in temporalibus ſunt aſtuti, in ſpiritualibus hebetes. Larus autem, qui & volát in aëre, & natat in aqua, ſignificat eos, qui & circumciſionem, & baptiſmum venerantur: vel ſignificat eos, qui per contemplationem volare volunt, & tamen viuunt in aquis voluptatum. Accipiter vero, qui deſeruit hominibus ad prædam, ſignificat eos, qui miniſtrant potentibus ad deprædandum pauperes. Per bubonem, qui in nocte victum quærit, de die autem latet, ſignificantur luxurioſi, qui occultari quærunt nocturnis operibus, quæ agunt. Mergulus autem, cuius natura eſt, vt ſub vndis diutius immoretur, ſignificat guloſos qui in aquis deliciarum ſe immergunt. Ibis vero auis eſt in Aphrica habens longum roſtrum, quæ ſerpentibus paſcitur, & forte eſt idem quod ciconia: & ſignificat inuidos, qui de malis aliorum, quaſi de ſerpentibus reficiuntur. Cygnus autem eſt coloris candidi, & longum collum habet, qui ex profunditate terræ vel aquæ cibum trahit: & poteſt ſignificare homines, qui per exteriorem iuſtitię candorem lucra terrena quærunt. Onocrotalus autem auis eſt in partibus Orientis, longo roſtro, quæ in faucibus habet quoſdam folliculos, in quibus primo cibum reponit, & poſt horam in ventrem mittit: & ſignificat auaros, qui immoderata ſolicitudine neceſſaria vitæ congregant. Porphyrio autem præter modum aliarum auium habet vnum pedem latum ad natandum, alium fiſſum ad ambulandum: quia & in aqua natat, vt anates; & in terra ambulat, vt perdices, ſolo auium morſu bibit, omnem cibum aqua tingens: & ſignificat eos, qui nihil ad alterius arbitrium facere volunt, ſed ſolum quod fuerit tinctum aqua propriæ voluntatis. Per herodionem, qui vulgariter falco dicitur, ſignificantur illi, quorum pedes ſunt veloces ad effundendum ſanguinem. Caladrion * autem, quæ eſt auis garula, ſignificat loquaces. Vpupa autem, quæ nidificat in ſtercoribus, & fœtenti paſcitur fimo, & gemitum in cantu ſimulat, ſignificat triſtitiam ſeculi, quæ in hominibus immundis mortem operatur. Per veſpertilionem autem, quæ circa terram volitat, ſignificantur illi, qui ſeculari ſcientia præditi, ſola terrena ſapiunt. Circa volatilia autem & quadrupedia, illa ſola conceduntur eis, quæ poſteriora crura habent longiora, vt ſalire poſsint: alia vero quæ terræ magis adhærent, prohibentur: quia illi qui abu

* *al Caradrion.*

abutuntur doctrina quatuor Euangeliſtarum, vt per eam in altum non ſubleuentur, immundi reputantur. In ſanguine vero, & adipe, & neruo intelligitur prohiberi crudelitas & voluptas & fortitudo ad peccandum.

Ad ſecundum dicendum, quod eſus plantarum, & aliorum terrænaſcentium fuit apud homines etiam ante diluuium: ſed eſus carnium videtur eſſe poſt diluuium introductus. Dicitur enim Geneſis octauo, Quaſi olera virentia dedi vobis omnem carnem. Et hoc ideo, quia eſus terrænaſcentium magis pertinet ad quamdam ſimplicitatem vitæ, eſus autem carnium ad quaſdam delicias & curioſitatem viuendi: Sponte enim terra herbam germinat, vel cum modico ſtudio huiuſmodi terrænaſcentia in magna copia procurantur. Oportet autem cum magno ſtudio animalia nutrire, vel etiam capere: & ideo volens Dominus populum ſuum reducere ad ſimpliciorem victum, multa in genere animalium eis prohibuit, non autem in genere terrænaſcentium. Vel etiam quia animalia immolabantur idolis, non autem terrænaſcentia.

Ad tertium patet reſponſio ex dictis.

Ad quartum dicendum, quod etſi hœdus occiſus non ſentiat, qualiter carnes eius coquantur: tamen in animo decoquentis ad quamdam crudelitatem pertinere videtur, ſi lac matris, quod datum eſt ei pro nutrimento, adhibeatur ad conſumptionem carnium ipſius. Vel poteſt dici, quod Gentiles in ſolemnitatibus idolorum taliter carnes hædi decoquebant ad immolandum, vel ad comedendum. Et ideo Exod. 23. poſtquam prædictum fuerat de ſolemnitatibus celebrandis in lege, ſubditur, Non coques hœdum in lacte matris ſuæ.

¶ Figuralis autem ratio huius prohibitionis eſt: quia præfigurabatur, quod Chriſtus, qui eſt hœdus propter ſimilitudinem carnis peccati, non erat à Iudæis coquendus, ideſt, occidendus in lacte matris, id eſt, in tempore infantiæ. Vel ſignificatur quod hœdus, id eſt, peccator non eſt coquendus in lacte matris, id eſt, non eſt blanditiis deliniendus.

Ad quintum dicendum, quod Gentiles fructus primitiuos, quos fortunatos æſtimabant, diis ſuis offerebant, vel etiam comburebant eos ad quædam magica facienda. Et ideo præceptum eſt eis, vt fructus trium primorum annorum immundos reputarent. In tribus enim annis fere omnes arbores terræ illius fru-

ctum

ctum producunt: quæ ſcilicet vel ſeminando, vel inſerendo, vel plantando coluntur. Raro autem contingit, quod oſſa fructuum arboris vel ſemina latentia ſeminentur: hæc enim tardius facerent fructum. Sed lex reſpexit ad id quod frequentius fit. Poma autem quarti anni, tamquam primitiæ mundorum fructuum, Deo offerebantur. Quinto autem anno, & deinceps comedebantur.

¶ Figuralis autem ratio eſt: quia per hoc præfiguratur, quod poſt tres ſtatus legis (quorum vnus eſt ab Abraham, vſque ad Dauid; ſecundus, vſque ad transmigrationem Babylonis: tertius, vſque ad Chriſtum) erat Chriſtus Deo offerendus, qui eſt fructus legis: vel quia primordia noſtrorum operum debent eſſe nobis ſuſpecta, propter imperfectionem.

Ad ſextum dicendum, quod ſicut dicitur Eccl. 19. Amictus corporis enuntiat de homine. Et ideo voluit Dominus, vt populus eius diſtingueretur ab aliis populis: non ſolum ſigno circumciſionis, quod erat in carne, ſed etiam certa habitus diſtinctione. Et ideo prohibitum fuit eis, ne induerentur veſtimento ex lana & lino contexto, & ne mulier indueretur veſte virili, aut è conuerſo, propter duo, Primo quidem ad vitandum idololatriæ cultum. Huiuſmodi enim variis veſtibus ex diuerſis contextis Gentiles in cultu ſuorum deorum vtebantur; & etiam in cultu Martis mulieres vtebantur armis virorum: in cultu autem Veneris è conuerſo viri vtebantur veſtibus mulierum. Alia ratio eſt ad declinandum luxuriam: nam per commiſtiones varias in veſtimentis, omnis inordinata commiſtio coitus excluditur. Quod autem mulier induatur veſte virili, aut è conuerſo, incentiuum eſt concupiſcentiæ, & occaſionem libidini præſtat.

¶ Figuralis autem ratio eſt: quia in veſtimento contexto ex lana & lino interdicitur coniunctio ſimplicitatis & innocentiæ, quæ figuratur per lanam; & ſubtilitatis & malitiæ, quæ figuratur per linum. Prohibetur etiam, quod mulier non vſurpet ſibi doctrinam vel alia virorum officia, vel ne vir declinet ad mollities mulierum.

Mat. 23 ſuper illud: magnificant fimbrias ſuas, t. 9.

Ad ſeptimum dicendum, quod ſicut Hieronymus dicit ſuper Matth. * Dominus iuſſit, vt in quatuor angulis palliorum hyacinthinas fimbrias facerent, ad populum Iſraël dignoſcendum ab aliis populis: vnde per hoc ſe eſſe Iudæos profitebantur. Et ideo per aſpectum huius ſigni inducebantur in memoriam: ſuæ

ſuæ legis. Quod autem dicitur, Ligabis ea in manu tua, & erunt ſemper ante oculos tuos, Phariſæi male interpretabantur, ſcribentes in membranis decalogum Moyſi, & ligabant in fronte quaſi coronam, vt ante oculos moueretur; cum tamen intentio Domini mandantis fuerit, vt ligarentur in manu, id eſt, in operatione; & eſſent ante oculos, id eſt, in meditatione. In hyacinthinis autem vittis, quæ palliis inſerebantur, ſignificatur cœleſtis intentio, quæ omnibus operibus noſtris debet adiungi. Poteſt tamen dici, quod quia populus ille carnalis erat, & duræ ceruicis, oportuit etiam per huiuſmodi ſenſibilia eos ad legis obſeruantiam excitari.

Ad octauum dicendum, quod affectus hominis eſt duplex. Vnus quidem ſecundum rationem: alius vero ſecundum paſsionem. Secundum igitur affectum rationis non refert quid homo circa bruta animalia agat: quia omnia ſunt ſubiecta eius poteſtati à Deo: ſecundum illud Pſal. 8. Omnia ſubiecisti ſub pedibus eius, & ſecundum hoc Apoſtolus dicit, quod non eſt cura Deo de bobus: quia Deus non requirit ab homine, quid circa boues agat, vel circa alia animalia. Quantum vero ad affectum paſsionis, mouetur affectus hominis etiam circa alia animalia. Quia enim paſsio miſericordiæ conſurgit ex afflictionibus aliorum, contingit autem etiam bruta animalia pœnas ſentire, poteſt in homine conſurgere miſericordiæ affectus etiam circa afflictiones animalium. Proximum autem eſt, vt qui exercetur in affectu miſericordiæ circa animalia, magis ex hoc diſponatur ad affectum miſericordiæ circa homines. Vnde dicitur Prouerb. 12. Nouit iuſtus animas iumentorum ſuorum: viſcera autem impiorum crudelia. Et ideo, vt Dominus populum Iudaicum ad crudelitatem pronum, ad miſericordiam reuocaret: voluit eos exercere ad miſericordiam etiam circa bruta animalia, prohibens quædam circa animalia fieri, quæ ad crudelitatem quamdam pertinere videntur: & ideo prohibuit ne coqueretur hœdus in lacte matris, & quod non alligaretur os boui trituranti, & quod non occideretur mater cum filiis. Quamuis etiam dici poſsit, quod hęc prohibita ſunt eis in deteſtationem idololatriæ: nam AEgyptij nefarium reputabant, vt boues triturantes de frugibus comederent: aliqui etiam malefici vtebantur matre ouis incubante, & pullis eius ſimul captis, ad fœcunditatem & fortunam circa nutritionem filiorum: & quia etiam in auguriis reputabatur hoc eſſe fortunatum, quod inueniretur mater

incu

incubans filiis. Circa commiſtionem vero animalium diuerſæ ſpeciei, ratio litteralis potuit eſſe triplex. Vna quidem ad deteſtationem idololatriæ AEgyptiorum, qui diuerſis commiſtionibus vtebantur in ſeruitium planetarum: qui ſecundum diuerſas coniunctiones habent diuerſos effectus, vt ſuper diuerſas ſpecies rerum. Alia ratio eſt ad excludendum concubitus contra naturam. Tertia ratio eſt ad tollendam vniuerſaliter occaſionem concupiſcentiæ. Animalia enim diuerſarum ſpecierum non commiſcentur de facili ad inuicem, niſi hoc per homines procuretur: & in aſpectu coitus animalium excitatur homini concupiſcentiæ motus: vnde & in traditionibus Iudæorum præceptum inuenitur (vt Rabbi Moyſes dicit,) vt homines auertant oculos ab animalibus coeuntibus.

Lib. qui dicitur doctor dubiorũ. & in l. Dux errantium.

¶ Figuralis autem horum ratio eſt: quia boui trituranti, id eſt, prædicatori deferenti ſegetes doctrinæ, non ſunt neceſſaria victus ſubtrahenda: Vt Apoſtolus dicit 1. ad Corinth. 9. Matrem etiam non ſimul debemus tenere cum filiis: quia in quibuſdam retinendi ſunt ſpiritaales ſenſus quaſi filij, & dimittenda eſt litteralis obſeruantia quaſi mater: ſicut in omnibus cæremoniis legis. Prohibetur etiam, quod iumenta, id eſt, populares homines non faciamus coire, id eſt, coniunctionem habere cum alterius generis animantibus, id eſt, cum Gentibus vel Iudæis.

Ad nonum dicendum, quod omnes illæ commiſtiones in agri cultura ſunt prohibitæ ad litteram, in deteſtationem idololatriæ: quia AEgyptij in venerationem ſtellarum diuerſas commiſtiones faciebant, & in feminibus & in animalibus, & in veſtibus repræſentantes diuerſas coniunctiones ſtellarum. Vel omnes huiuſmodi commiſtiones variæ prohibentur ad deteſtationem coitus contra naturam. Habent tamen figuralem rationem, quia quod dicitur, Non ſeres vineam tuam altero ſemine, eſt ſpiritualiter intelligendum, quod in Eccleſia, quæ eſt ſpiritualis vinea, non eſt ſeminanda aliena doctrina: & ſimiliter ager, id eſt, Eccleſia, non eſt ſeminandus diuerſo ſemine, id eſt, Catholica doctrina, & hæretica. Non eſt etiam ſimul arandum in boue, & aſino: quia fatuus ſapienti in prædicatione non eſt ſociandus: quia vnus impedit alium.

[Solutio S. Doctoris ad 10 argumẽtum cum in nullo adhuc Codice reperta ſit, elicitur modo ex gloſſ. et ex S S. Patribus iuxta mentem eiuſdem.

[Ad decimum dicendum, Deut. 7. rationabiliter prohiberi argentum & aurum: non ex eo quod hominum poteſtati ſubiecta non ſint, ſed quia ſicut ipſa idola

idola, ita & omnia illa ex quibus conflata erant, anathemati ſubiiciebantur, vtpote Deo maxime abominanda. Quod patet ex prædicto capite, vbi ſubditur, Nec inferes quidpiã ex idolo in domum tuam, ne fias anathema, ſicut & illud eſt. Tum etiam ne accepto auro & argento, ex cupiditate facile inciderent in idololatriam, ad quam proni erant Iudæi. Secundum autem præceptum, Deut. 23. de egeſtionibus humo operiendis, iuſtum atque honeſtum fuit, tum ob munditiam corporalem, tum ob aëris ſalubritatem conſeruandam; tum ob reuerentiam quæ debebatur Tabernaculo fœderis in caſtris exiſtenti, in quo Dominus habitare dicebatur: ſicut ibi aperte oſtenditur, vbi impoſito illo præcepto, ſtatim ſubiungitur eius ratio ſcilicet, Dominus Deus tuus ambulat in medio caſtrorum, vt eruat te, &c. vt ſint caſtra tua ſancta, id eſt, munda; & nihil in eis apparent fœditatis. Ratio figuralis huius ex Gregorio * eſt: vt ſignificaretur, peccata quę à mentis noſtræ vtero, tanquam excrementa fœtida egeruntur, per pœnitentiam tegenda eſſe, vt Deo accepti ſimus: iuxta illud Pſal. 31. Beati quorum remiſſæ ſunt iniquitates, & quorum tecta ſunt peccata. Vel, vt cognita miſeria conditionis humanæ, ſordes mentis elatæ ac ſuperbæ ſub foſſa profundæ conſiderationis per humilitatem tegerentur & purgarentur.]

Greg. lib. 5. moral. cap. 22.

Ad vndecimum dicendum, quod malefici & ſacerdotes idolorum vtebantur in ſuis ritibus oſsibus, vel carnibus hominum mortuorum: & ideo ad extirpandum idololatriæ cultum præcepit Dominus, vt ſacerdotes minores, qui per tempora certa miniſtrabant in ſanctuario, non inquinarentur in mortibus, niſi valde propinquorum, ſcilicet patris & matris, & huiuſmodi coniunctarum perſonarum. Pontifex autem ſemper debebat eſſe paratus ad miniſterium Sanctuarij: & ideo totaliter prohibitus erat ei acceſſus ad mortuos, quantumcumque propinquos. Præceptum etiam eſt eis ne ducerent vxorem meretricem ac repudiatam, ſed virginem: tum propter reuerentiam ſacerdotum, quorum dignitas quodammodo ex tali coniugio diminui videretur: tum etiam propter filios, quibus eſſet ad ignominiam turpitudo matris: quod maxime tunc erat vitandum, quando ſacerdotij dignitas, ſecundum ſucceſsionem generis conferebatur. Præceptum etiam erat eis, vt non raderent caput nec barbam, nec in carnibus ſuis facerent inciſuram, ad remouendum idololatriæ ritum. Nam ſacerdotes Gentilium radebant caput

caput & barbam. Vnde dicitur Baruch ſexto, Sacerdotes ſedent habentes tunicas ſciſſas,& capita & barbam raſam.Et etiam in cultu idolorum incidebant ſe cultris & lanceolis, vt dicitur tertio Regum decimo octauo. Vnde contraria præcepta ſunt ſacerdotibus veteris legis.

Spiritualis autem ratio horum eſt, quia ſacerdotes omnino debent eſſe immunes ab operibus mortuis, quæ ſunt opera peccati; & etiam non debent radere caput, id eſt, deponere ſapientiam; neque deponere barbam, id eſt, ſapientiæ perfectionem neque etiam ſcindere veſtimenta, aut incidere carnes: vt ſcilicet vitium ſchiſmatis non incurrant.

QVAESTIO CIII.

De duratione cæremonialium præceptorum in quatuor articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de duratione cæremonialium præceptorum.

ET CIRCA hoc queruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum præcepta cæremonialia fuerint ante legem?

¶ Secundo, vtrum in lege aliquam virtutem habuerint iuſtificandi?

¶ Tertio, vtrum ceſſauerint Chriſto veniente?

¶ Quarto, vtrum ſit peccatum mortale obſeruare ea poſt Chriſtum?

552 Art. I. *Vtrum cæremoniæ legis fuerint ante legem?*

Hebr. 7. co. 2. fin. AD primum ſic proceditur. Videtur, quod cæremoniæ legis fuerint ante legem. Sacrificia enim & holocauſta pertinent ad ceremonias veteris legis, vt ſupra dictum eſt*. Sed ſacrificia & holocauſta fuerunt ante legem. Dicitur enim Geneſ. 4. quod Cain obtulit de fructibus terræ munera Domino: Abel autem obtulit de primogenitis gregis ſui, & de adipibus eorum: Noe etiam obtulit holocauſta Domino, vt dicitur Geneſ. 8. & Abraham ſimiliter, vt dicitur Geneſ. 22. Ergo cæremoniæ veteris legis fuerunt ante legem.

**q. 101. art. 3.*

¶ 2. Præterea, Ad cæremonias ſacrorum pertinet conſtructio altaris & eius inunctio. Sed iſta fuerunt ante legem. Legitur enim Geneſ. 13. quod Abraham ædificauit altare Domino. Et de Iacob dicitur Gen. 28. quod tulit lapidem, & erexit in titulum, fundens oleum deſuper. Ergo cæremoniæ legales fuerunt ante legem.

¶ 3. Præterea, Inter ſacramenta legalia primum, dicitur fuiſſe circumciſio. Sed circumciſio fuit ante legem

Digitized by Google

legem, vt patet Gen.17. Similiter etiam ſacerdotium fuit ante legem. Dicitur enim Geneſ.14. quod Melchiſedech erat ſacerdos Dei ſummi. Ergo cæremoniæ ſacramentorum fuerunt ante legem.

¶ 4. Præterea, Diſcretio mundorum animalium ab immundis pertinet ad cæremonias obſeruantiarum, vt ſupra dictum eſt *. Sed talis diſtinctio fuit ante legem. Dicitur enim Gen.7. Ex omnibus mundis animalibus tolle ſeptena & ſeptena, de animantibus vero immundis duo & duo. Ergo cæremoniæ legales fuerunt ante legem. q.101.a.4.& 102.ar.6.

SED contra eſt, quod dicitur Deuteron. 6. Hæc ſunt præcepta & cæremoniæ, quæ mandauit Dominus Deus noſter, vt docerem vos. Non autem indiguiſſet ſuper his doceri, ſi prius prædictæ cæremoniæ fuiſſent. Ergo cæremoniæ legis non fuerunt ante legem.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ex dictis patet *, ceremoniæ legis ad duo ordinabantur, ſcilicet ad cultum Dei, & ad figurandum Chriſtum. Quicumque autem colit Deum, oportet quod per aliqua determinata eum colat, quæ ad exteriorem cultum pertinent. Determinatio autem diuini cultus pertinet ad cæremonias: ſicut etiam determinatio eorum, per quæ ordinamur ad proximum, pertinet ad præcepta iudicialia, vt ſupra dictum eſt *. Et ideo ſicut inter homines communiter erant aliqua iudicialia, non tamen ex auctoritate legis diuinæ inſtituta, ſed ratione hominum ordinata: ita etiam erant quædam cæremoniæ, non quidem ex auctoritate alicuius legis determinatæ, ſed ſolum ſecundum voluntatem, & deuotionem hominum Deum colentium. Sed quia etiam ante legem fuerunt quidam viri præcipui prophetico ſpiritu pollentes: credendum eſt, quod ex inſtinctu diuino, quaſi ex quadam priuata lege inducerentur ad aliquem certum modum colendi Deum, qui & conueniens eſſet interiori cultui, & etiam congrueret ad ſignificandum Chriſti myſteria, quæ figurabantur etiam per alia eorum geſta, ſecundum illud 1. ad Cor.10. Omnia in figuram contingebant illis. Fuerunt igitur ante legem quædam cæremoniæ, non tamen cæremoniæ legis, quia non erant per aliquam legiſlationem inſtitutæ. q.101.a.2. q.99.a.4.

Ad primum ergo dicendum, quod huiuſmodi oblationes & ſacrificia, & holocauſta offerebant antiqui ante legem ex quadam deuotione propriæ voluntatis, ſecundum quod eis videbatur conueniens: vt

vt in rebus, quas à Deo acceperant, quas in reuerentiam diuinam offerent, proteſtarentur ſe colere Deum, qui eſt omnium principium & finis.

Ad ſecundum dicendum, quod etiam ſacra quædam inſtituerunt, quia videbatur eis conueniens, vt in reuerentiam diuinam eſſent aliqua loca ab aliis diſtincta, diuino cultui mancipata.

Ad tertium dicendum, quod ſacramentum circumciſionis præcepto diuino fuit ſtatutum ante legem, Vnde non poteſt dici ſacramentum legis, quaſi in lege inſtitutum: ſed ſolum quaſi in lege obſeruatum. Et hoc eſt quod Dominus dicit Ioan. 7. Circumciſio non ex Moyſe eſt, ſed ex patribus eius. Sacerdotium etiam erat ante legem apud colentes Deum, ſecundum humanam determinationem, qui hanc dignitatem primogenitis attribuebant.

Ad quartum dicendum, quod diſtinctio mundorum animalium, & immundorum non fuit ante legem, quantum ad eſum, cum dictum ſit Gen. 9. Omne quod mouetur, & viuit, erit vobis in cibum: ſed ſolum quantum ad ſacrificiorum oblationem, quia de quibuſdam determinatis animalibus ſacrificia offerebant. Si tamen quantum ad eſum, erat aliqua animalium diſcretio: hoc non erat, quia eſus illorum reputaretur illicitus, cum nulla lege eſſet prohibitus: ſed propter abominationem vel conſuetudinem: ſicut & nunc videmus, quod aliqua cibaria ſunt in aliquibus terris abominabilia, quæ in aliis comeduntur.

553 Art. 2. *Vtrum cæremoniæ veteris legis habuerint virtutem iuſtificandi tempore legis?*

Sup. q. 98 a. 1. et q. 100. art. 12. Et 3. diſp. 40. a. 3.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod cæremoniæ veteris legis habebant virtutem iuſtificandi tempore legis. Expiatio enim à peccato, & conſecratio hominis ad iuſtificationem pertinent. Sed Exod. 29. dicitur, quod per aſperſionem ſanguinis, & inunctionem olei conſecrabantur ſacerdotes, & veſtes eorum, & Leu. 16. dicitur, quod ſacerdos per aſperſionem ſanguinis vituli expiabat Sanctuarium ab immunditiis filiorum Iſraël, & à præuaricationibus eorum, atque peccatis. Ergo cæremoniæ veteris legis habebant virtutem iuſtificandi.

¶ 2. Præterea, Id per quod homo placet Deo, ad iuſtitiam pertinet, ſecundum illud Pſalm. 10. Iuſtus Dominus, & iuſtitias dilexit. Sed per cæremonias aliqui Deo placebant, ſecundum illud Leuit. 10 Quomodo potui placere] Domino in cæremoniis mente lugubri? Ergo cæremoniæ veteris legis habebant virtutem iuſtificandi.

¶ 3. Præ

¶ 3. Præterea, Ea quæ ſunt diuini cultus, magis pertinent ad animam quam ad corpus, ſecundum illud Pſalm. 18. Lex Domini immaculata conuertens animas. Sed per cæremonias veteris legis mundabatur leproſus, vt dicitur Leuit. 14. Ergo multo magis cæremoniæ veteris legis poterant mundare animam iuſtificando.

SED contra eſt, quod Apoſtolus dicit Galat. 2. Si data eſſet lex, quæ poſſet iuſtificare, Chriſtus gratis mortuus eſſet, id eſt, ſine cauſa. Sed hoc eſt inconueniens. Ergo cæremoniæ veteris legis non iuſtificabant.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra dictum eſt *, in veteri lege duplex immunditia obſeruabatur. Vna quidem ſpiritualis, quæ eſt immunditia culpæ: alia vero corporalis, quæ tollebat idoneitatem ad cultum diuinum: ſicut leproſus dicebatur immundus, vel ille qui tangebat aliquod morticinium: & ſic immunditia nihil aliud erat, quam irregularitas quædam. Ab hac igitur immunditia cæremoniæ veteris legis habebant virtutem emundandi: quia huiuſmodi cæremoniæ erant quædam remedia adhibita ex ordinatione legis ad tollendas prædictas immunditias ex ſtatuto legis inductas. Et ideo Apoſtolus dicit ad Hebræos 9. quod ſanguis hircorum & taurorum, & cinis vitulæ aſperſus inquinatos ſanctificat ad emundationem carnis. Et ſicut iſta immunditia, quæ per huiuſmodi cæremonias emundabatur, erat magis carnis quam mentis: ita etiam ipſæ cæremoniæ, iuſtitiæ carnis dicuntur ab ipſo Apoſtolo parum ſupra. Iuſtitiis, inquit, carnis vſque ad tempus correctionis impoſitis. Ab immunditia vero mentis, quæ eſt immunditia culpæ, non habebant virtutem expiandi: & hoc ideo, quia expiatio à peccatis numquam fieri potuit, niſi per Chriſtum, qui tollit peccata mundi, vt dicitur Ioan. 1. Et quia myſterium incarnationis, & paſſionis Chriſti nondum erat realiter peractum: veteris legis cæremoniæ non poterant in ſe continere realiter virtutem profluentem à Chriſto incarnato, & paſſo ſicut continent ſacramenta nouæ legis: & ideo non poterant à peccato mundare, ſicut Apoſtolus dicit ad Hebr. 10. quod impoſsibile eſt ſanguine taurorum aut hircorum auferri peccata. Et hoc eſt quod Galat. 4. Apoſtolus vocat ea egena & infirma elementa: infirma quidem, quia non poſſunt à peccato mundare. Sed hæc infirmitas prouenit ex eo, quod ſunt egena, id eſt, eo quod non continent in ſe gratiam.

q. 102. a. 5. ad 4. præcipue

Poterat autem mens fidelium tempore legis per fidem coniungi Chriſto incarnato & paſſo : & ita ex fide Chriſti iuſtificabantur : cuius fidei quædam proteſtatio erat huiuſmodi cæremoniarum obſeruatio, in quantum erant figura Chriſti. Et ideo pro peccatis offerebantur ſacrificia quædam in veteri lege : non quia ipſa ſacrificia à peccato emundarent, ſed quia erant quædam proteſtationes fidei, quæ à peccato mundabant : & hoc etiam ipſa lex innuit ex modo loquendi. Dicitur enim Leuitic. 4. & 5. quod in oblatione hoſtiarum pro peccato orabit pro eo ſacerdos, & dimittetur ei : quaſi peccatum dimittatur non vi ſacrificiorum, ſed ex fide & deuotione offerentium. Sciendum eſt tamen, quod hoc ipſum, quod veteris legis cæremoniæ à corporalibus immunditiis expiabant, erat in figura expiationis à peccatis, quæ fit per Chriſtum. Sic igitur patet, quod cæremoniæ in ſtatu veteris legis non habebant virtutem iuſtificandi.

Ad primum ergo dicendum, quod illa (Exod. 29.) ſanctificatio ſacerdotis, & filiorum eius, & veſtium ipſorum, vel quorumcumque aliorum per aſperſionem ſanguinis, nihil aliud erat, quam deputatio ad diuinum cultum, & remotio impedimentorum ad emundationem carnis : & Apoſtolus dicit, in præfigurationem illius ſanctificationis, qua Ieſus per ſuum ſanguinem ſanctificauit populum. Hæc ergo expiatio ad remotionem huiuſmodi corporalium immunditiarum referenda eſt, non ad remotionem culpæ. Vnde etiam ſanctuarium expiari dicitur, quod culpæ ſubiectum eſſe non poterat.

Ad ſecundum dicendum, quod ſacerdotes placebant Deo in cæremoniis, propter obedientiam, & deuotionem, & fidem rei præfiguratæ : non autem propter ipſas res ſecundum ſe conſideratas.

Ad tertium dicendum, quod cæremoniæ illæ, quæ erant inſtitutæ in emundatione leproſi, non ordinabantur ad tollendam immunditiam infirmitatis lepræ : quod patet ex hoc, quod non adhibebantur huiuſmodi cæremoniæ niſi iam emundato. Vnde dicitur Leuit. 14. quod ſacerdos egreſſus de caſtris, cum inuenerit lepram eſſe mundatam, præcipiet ei, qui purificatur, vt offerat, &c. Ex quo patet, quod ſacerdos conſtituebatur iudex lepræ mundatæ, non autem emundandæ. Adhibebantur autem huiuſmodi cæremoniæ ad tollendam immunditiam irregularitatis Dicunt tamen, quod quandoque, ſi contingeret ſacerdotem errare in iudicando, miraculoſe leproſus mundaba-

dabatur à Deo virtute diuina , non autem virtute ſa-
crificiorum : ſicut etiam miraculoſe mulieris adulte-
ræ computreſcebat femur bibitis aquis , in quibus ſa-
cerdos maledicta congeſſerat, vt habetur Num. 5.

Art. 3. *Vtrum cæremoniæ veteris legis ceſſauerint in aduentu Chriſti?* 554

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod cæremo- 2.2.q 86
niæ veteris legis non ceſſauerint in Chriſti aduen- a.4. ad 1.
tu. Dicitur enim Baruch. 5. Hic eſt liber mandatorum & 2.d 44
Dei, & lex , quæ eſt in æternum. Sed ad legem perti- q.2 ar.2.
nebant legis cæremoniæ. Ergo legis cæremoniæ in ad 3.& 4.
æternum duraturæ erant. d.1. q.2.

¶ 2. Præterea , Oblatio mundati leproſi ad legis a.5. q.1.
cæremonias pertinebat. Sed etiam in Euangelio præ- & 2. &
cipitur leproſo emundato , vt huiuſmodi oblationes d. 2. q.1.
offerat. Ergo cæremoniæ veteris legis non ceſſaue- a.4 q.3.
runt Chriſto veniente. co.et quo.

¶ 3. Præterea, Manente cauſa, manet effectus. Sed lib. 2. ar.
cæremoniæ veteris legis habebant quaſdam rationa- 8.co.Et
biles cauſas , in quantum ordinabantur ad diuinum Ro.14.lo.
cultum , etiam præter hoc , quod ordinabantur in 1.& 2.
figuram Chriſti, Ergo cæremoniæ veteris legis ceſſa-
re non debuerunt.

¶ 4. Præterea , Circumciſio erat inſtituta in ſi-
gnum fidei Abrahæ ; obſeruatio autem ſabbati ad re-
colendum beneficium creationis , & aliæ ſolemnita-
tes legis ad recolendum alia beneficia Dei : vt ſupra
dictum eſt *. Sed fides Abrahæ eſt ſemper imitanda q.prae.a.
etiam à nobis , & beneficium creationis , & alia 4. ad 10.
Dei beneficia ſemper ſunt recolenda. Ergo ad minus
circumciſio , & ſolemnitates legis ceſſare non de-
buerunt.

SED contra eſt , quod Apoſtolus dicit ad Co-
loſſen. 2. Nemo vos iudicet in cibo , aut in potu,
aut in parte diei feſti , aut neomeniæ , aut ſabbato-
rum , quæ ſunt vmbra futurorum , & ad Hebr. 8 di-
citur, quod dicendo nouum teſtamentum , veterauit
prius. Quod autem antiquatur & ſeneſcit, prope in-
teritum eſt.

RESPONDEO dicendum , quod omnia præ-
cepta cæremonialia veteris legis ad cultum Dei ſunt
ordinata, vt ſupra dictum eſt *. Exterior autem cul-
tus proportionari debet interiori cultui, qui conſiſtit q.101.a.
in fide, ſpe, & charitate. Vnde ſecundum diuerſita- 1 & 2.
tem interioris cultus debuit diuerſificari exterior cul-
tus. Poteſt autem triplex ſtatus diſtingui interioris
cultus. Vnus quidem, ſecundum quem habetur fides
& ſpes, & de bonis cæleſtibus, & de his , per quæ in

cœleſtia introducimur : de vtriſque quidem, ſicut de quibuſdam futuris : & talis fuit ſtatus fidei & ſpei in veteri lege. Alius autem eſt ſtatus interioris cultus, in quo habetur fides & ſpes de cœleſtibus bonis, ſicut de quibuſdam futuris :ſed de his, per quæ introducimur in cæleſtia, ſicut de præſentibus, vel præteritis : & iſte eſt ſtatus nouæ legis. Tertius autem ſtatus eſt, in quo vtraque habentur vt præſentia, & nihil creditur vt abſens, neque ſperatur vt futurum : & iſte eſt ſtatus beatorum. In illo ergo ſtatu beatorum nihil erit figurale ad diuinum cultum pertinens : ſed ſolum gratiarum actio, & vox laudis. Et ideo dicitur Apoc. 21. de ciuitate beatorum, Templum non vidi in ea : Dominus enim Deus omnipotens templum illius eſt, & agnus. Pari igitur ratione cæremoniæ primi ſtatus, per quas figurabatur & ſecundus & tertius, veniente ſecundo ſtatu ceſſare debuerunt, & aliæ cæremoniæ induci, quæ conuenirent ſtatui cultus diuini pro tempore illo, in quo bona cœleſtia ſunt futura. Beneficia autem Dei, per quæ ad cœleſtia introducimur, ſunt præſentia.

Ad primum ergo dicendum, quod lex vetus dicitur eſſe in æternum : ſecundum moralia quidem ſimpliciter & abſolute : ſecundum cæremonialia vero quantum ad veritatem per ea figuratam.

Ad ſecundum dicendum, quod myſterium redemptionis humani generis completum fuit in paſsione Chriſti. Vnde tunc Dominus dixit, Conſummatum, eſt, vt habetur Ioan. 19. Et ideo tunc totaliter debuerunt ceſſare legalia, quaſi iam veritate eorum conſummata. In cuius ſignum in paſsione Chriſti velum templi legitur eſſe ſciſſum Matth. 27. Et ideo ante paſsionem Chriſti, Chriſto prædicante, & miracula faciente, currebant ſimul Lex & Euangelium : quia iam myſterium Chriſti erat inchoatum, ſed nondum conſummatum. Et propter hoc mandauit Chriſtus Dominus ante paſsionem leproſo, vt legales cæremonias obſeruaret.

Ad tertium dicendum, quod rationes litterales cæremoniarum ſupra aſsignatæ referuntur ad diuinum cultum, qui quidem cultus erat in fide venturi : & ideo iam veniente eo qui venturus erat, & cultus ille ceſſat, & omnes rationes ad hunc cultum ordinatæ.

Ad quartum dicendum, quod fides Abrahæ fuit commendata in hoc, quod credidit diuinæ promiſſioni de futuro ſemine, in quo benedicerentur omnes gentes. Et ideo quamdiu hoc erat futurum, opor

oportebat proteſtari fidem Abrahæ in circumciſione: ſed poſtquam iam hoc eſt perfectum, oportet idem alio ſigno declarari, ſcilicet baptiſmo, qui in hoc circumciſioni ſuccedit, ſecundum illud Apoſtoli ad Col. 2. Circumciſi eſtis circumciſione non manu facta in expoliatione corporis carnis, ſed in circumciſione Domini noſtri Ieſu Chriſti, conſepulti ei in baptiſmo. Sabbatum autem, quod ſignificabat primam creationem, mutatur in diem dominicum, in quo commemoratur noua creatura inchoata, in reſurrectione Chriſti, & ſimiliter aliis ſolemnitatibus veteris legis nouæ ſolemnitates ſuccedunt: quia beneficia illi populo exhibita ſignificant beneficia nobis conceſſa per Chriſtum. Vnde feſto Phaſe ſuccedit feſtum paſsionis Chriſti, & reſurrectionis. Feſto Pentecoſtes, in quo fuit data lex vetus, ſuccedit feſtum Pentecoſtes, in quo fuit data lex ſpiritus vitæ. Feſto Neomeniæ ſuccedit feſtum beatæ Virginis, in qua primo apparuit illuminatio Solis, id eſt, Chriſti per copiam gratiæ. Feſto tubarum ſuccedunt feſta Apoſtolorum. Feſto expiationis ſuccedunt feſta Martyrum & Confeſſorum. Feſto tabernaculorum ſuccedit feſtum conſecrationis Eccleſiæ. Feſto cœtus, atque collectæ ſuccedit feſtum angelorum, vel etiam feſtum omnium Sanctorum.

Art. 4. *Vtrum poſt paſsionem Chriſti legalia poſsint ſeruari ſine peccato mortali?* 555

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod poſt paſ- *inf. q. 104*
ſionem Chriſti legalia poſsint ſine peccato mor- *art. 3. co.*
tali obſeruari. Non eſt enim credendum, quod Apo- *& 2. 2. q.*
ſtoli poſt acceptum Spiritum ſanctum mortaliter pec- *87. at. 1.*
cauerint: eius enim plenitudine ſunt induti virtute *cor. poſt*
ex alto, vt dicitur Lucæ vltimo. Sed Apoſtoli poſt ad- *med. &*
uentum Spiritus ſancti legalia obſeruauerunt Dicitur *q. 93. a. 1.*
enim Actor. 16. quod Paulus circumcidit Timotheum: *& q. 94.*
& Actor. 21. dicitur quod Paulus ſecundum conſi- *a. 3. ad 5.*
lium Iacobi, aſſumptis viris purificatus cum eis in- *& 4. d. 1.*
trauit in templum, annuntians expletionem dierum *q. 2. ar. 5.*
purificationis, donec offerretur pro vnoquoque eo- *q. 3. & 4.*
rum oblatio. Ergo ſine peccato mortali poſſent poſt *& Rom.*
Chriſti paſsionem legalia obſeruari. *14. co. 2.*

¶ 2. Præterea, Vitare conſortia Gentilium, ad *& Gal. 2.*
cæremonias legis pertinebat. Sed hoc obſeruauit *co. 2. & 3.*
primus paſtor Eccleſiæ. Dicitur enim ad Galat. 2. *& c. 5. co.*
quod cum veniſſent quidam Antiochiam, ſubtrahe- *1. & 2. &*
bat & ſegregabat ſe Petrus à Gentilibus. Ergo abſque *co. 1. fi.*
peccato poſt paſsionem Chriſti legis cæremoniæ obſeruari poſſunt.

Digitized by Google

¶ 3. Præterea, Præcepta Apoſtolorum non induxerunt homines ad peccatum. Sed ex decreto Apoſtolorum ſtatutum fuit, quod Gentiles quædam de cæremoniis legis obſeruarent. Dicitur enim Acto. 15. Viſum eſt Spiritui ſancto & nobis, nihil vltra imponere oneris vobis: quam hæc neceſſaria, vt abſtineatis vos ab immolatis ſimulacrorum, & ſanguine, & ſuffocato, & fornicatione. Ergo abſque peccato cæremoniæ legales poſſunt poſt Chriſti paſsionem obſeruari.

SED contra eſt, quod Apoſtolus dicit ad Gal. 5. Si circumcidamini, Chriſtus nihil vobis proderit. Sed nihil excludit fructum Chriſti, niſi peccatum mortale. Ergo circumcidi, & alias cæremonias obſeruare poſt paſsionem Chriſti, eſt peccatum mortale.

RESPONDEO dicendum, quod omnes cæremoniæ ſunt quædam proteſtationes fidei, in qua conſiſtit interior Dei cultus. Sic autem fidem interiorem poteſt homo proteſtari factis, ſicut & verbis: & in vtraque proteſtatione ſi aliquid homo falſum proteſtatur, peccat mortaliter. Quamuis autem ſit eadem fides quam habemus de Chriſto, & quam antiqui patres habuerunt: tamen quia ipſi præceſſerunt Chriſtum, nos autem ſequimur: eadem fides diuerſis verbis ſignificatur à nobis & ab eis: nam ab eis dicebatur, Ecce virgo concipiet & pariet filium, quæ ſunt verba futuri temporis. Nos autem idem repræſentamus per verba præteriti temporis, dicentes quod concepit & peperit. Et ſimiliter cæremoniæ veteris legis ſignificabant Chriſtum, vt naſciturum & paſſurum: noſtra autem ſacramenta ſignificant ipſum vt natum & paſſum. Sicut igitur peccaret mortaliter, qui nunc ſuam fidem proteſtando, diceret Chriſtum naſciturum, quod antiqui pie & veraciter dicebant: ita etiam peccaret mortaliter, ſi quis nunc cæremonias obſeruaret, quas antiqui pie & fideliter obſeruabant. Et hoc eſt, quod * Auguſtinus dicit contra Fauſtum, Iam non promittitur naſciturus, paſſurus, reſurrecturus, quod illa ſacramenta quodammodo perſonabant: ſed annuntiatur, quod natus ſit, paſſus ſit, reſurrexerit, quod hæc ſacramenta quæ à Chriſtianis aguntur, iam perſonant.

Ad primum ergo dicendum, quod circa hoc diuerſimode ſenſiſſe videntur Hieronymus & Auguſtinus. † Hieronymus enim diſtinxit duo tempora. Vnum tempus ante paſsionem Chriſti, in quo legalia

* li. 19. c. 16. à med. illius, t. 6.
† in epiſ. quæ incipit, Tres ſimul ep. to. 3. inter opera Hie. & in epiſt. de Petro repreben. et Aug. ad Hier. ep 19.

lia non erant mortua, quaſi non habentia vim obligatoriam, aut expiatiuam pro ſuo modo; nec etiam mortifera, quia non peccabant ea obſeruantes. Statim autem poſt paſsionem Chriſti inceperunt eſſe non ſolum mortua, id eſt, non habentia virtutem, & obligationem, ſed etiam mortifera: ita ſcilicet quod peccabant mortaliter, quicumque ea obſeruabant. Vnde dicebat, quod Apoſtoli nunquam legalia obſeruauerunt poſt paſsionem, ſecundum veritatem: ſed ſolum quadam pia ſimulatione, ne ſcilicet ſcandalizarent Iudæos, & eorum conuerſionem impedirent. Quæ quidem ſimulatio ſic intelligenda eſt, non quidem ita, quod illos actus ſecundum rei veritatem non facerent: ſed quia non faciebant, tamquam legis cæremonias obſeruantes: ſicut ſi quis pelliculam virilis membri abſcinderet propter ſanitatem, non cauſa legalis circumciſionis obſeruandæ. Sed quia indecens videtur, quod Apoſtoli ea occultarent propter ſcandalum, quæ pertinent ad veritatem vitæ, & doctrinæ, & quod ſimulatione vterentur in his, quæ pertinent ad ſalutem fidelium: ideo conuenientius * Auguſtinus diſtinxit tria tempora. Vnum quidem ante Chriſti paſsionem, in quo legalia neque erant mortifera, neque mortua. Aliud autem poſt tempus Euangelij diuulgati, in quo legalia ſunt mortua & mortifera. Tertium autem eſt tempus medium, ſcilicet à paſsione Chriſti vſque ad diuulgationem Euangelij. In quo legalia quidem fuerunt mortua, quia neque vim aliquam habebant, neque aliquis ea obſeruare tenebatur: non tamen fuerunt mortifera, quia illi qui conuerſi erant ad Chriſtum ex Iudæis, poterant illa legalia licite obſeruare: dummodo non ſic ponerent ſpem in eis, quod ea reputarent ſibi neceſſaria ad ſalutem, quaſi ſine legalibus fides Chriſti iuſtificare non poſſet. His autem qui conuertebantur ex gentilitate ad Chriſtum, non inerat cauſa vt ea obſeruarent: & ideo Paulus circumcidit Timotheum, qui ex matre Iudæa genitus erat. Titum autem, qui ex Gentilibus natus erat, circumcidere noluit. Ideo autem noluit Spiritus ſanctus, vt ſtatim inhiberetur his, qui ex Iudæis conuertebantur, obſeruatio legalium, ſicut inhibebatur his, qui ex Gentilibus conuertebantur, gentilitatis ritus, vt quædam differentia inter hos ritus oſtenderetur. Nam gentilitatis ritus repudiabatur tamquam omnino illicitus, & à Deo ſemper prohibitus. Ritus autem legis ceſſabat tamquam impletus per Chriſti paſsionem, vtpote à Deo in figuram Chriſti inſtitutus.

* ep. 19. c. 2.

pro tempore illo, in quo de nouo oportebat conueni-re in vnum Gentiles & Iudæos. Procedente autem tempore ceſſante cauſa ceſſat effectus, manifeſtata Euangelicæ doctrinæ veritate, in qua Dominus docet, quod nihil quod per os intrat, coinquinat hominem, vt dicitur Matth. 15. & quod nihil eſt reiiciendum, quod cum gratiarum actione percipitur, vt primæ ad Timoth. 4. dicitur. Fornicatio autem prohibetur ſpecialiter, quia Gentiles non reputabant eam eſſe peccatum.

QVAESTIO CIV.

De præceptis iudicialibus, in quatuor articulos diuiſa.

Onſequenter conſiderandum eſt de præceptis iudicialibus.

¶ Et primo conſiderandum de ipſis in communi. Secundo, de rationibus eorum.

ET CIRCA primum quæruntur quatuor.

¶ Primo, quæ ſunt iudicialia præcepta.

¶ Secundo, vtrum ſint figuralia?

¶ Tertio, de duratione eorum.

¶ Quarto, de diſtinctione eorum.

Art. 1. *Vtrum ratio præceptorum iudicialium conſiſtat in hoc, quod ſunt ordinantia ad proximum?* 556

Ad primum ſic proceditur. Videtur, quod ratio præceptorum iudicialium non conſiſtat in hoc, quod ſunt ordinantia ad proximum. Iudicialia enim præcepta à iudicio dicuntur. Sed multa ſunt alia, quibus homo ad proximum ordinatur, quæ non pertinent ad ordinationem iudiciorum. Non ergo præcepta iudicialia dicuntur quibus homo ordinatur ad proximum. *ſup. q. 99. a. 4. & locis ibi inductis.*

¶ 2. Præterea, Præcepta iudicialia à moralibus diſtinguuntur, vt * ſupra dictum eſt. Sed multa præcepta moralia ſunt, quibus homo ordinatur ad proximum, ſicut patet in ſeptem præceptis ſecundæ tabulæ. Non ergo præcepta iudicialia dicuntur ex hoc, quod ad proximum ordinant. *q. 99. a. 4.*

¶ 3. Præterea, Sicut ſe habent præcepta cæremonialia ad Deum, ita ſe habent iudicialia præcepta ad proximum: vt * ſupra dictum eſt. Sed inter præcepta cæremonialia ſunt quædam, quæ pertinent ad ſeipſum: ſicut obſeruantiæ ciborum, & veſtimentorum, de quibus * vt ſupra dictum eſt. Ergo præcepta iudicialia non ex hoc dicuntur, quod ordinent hominem ad proximum. *q. 99. a. 4. & q. 101. art. 1.* ** q. 102. art. 6.*

SED contra eſt, quod dicitur Ezech. 18. Inter cæ-tera bona opera viri iuſti, ſi iudicium verum fecerit inter virum & virum. Sed iudicialia præcepta à iudicio dicuntur. Ergo præcepta iudicialia videntur dici illa, quæ pertinent ad ordinationem hominum adinuicem.

q. 95. a. 2. & q. 99. a. 3. & 4. RESPONDEO dicendum, quod ſicut ex ſupra dictis patet, præceptorum cuiuſcumque legis, quædam habent vim obligandi ex ipſo dictamine rationis, quia naturalis ratio dictat hoc eſſe debitum fieri, vel vitari, & huiuſmodi præcepta dicuntur moralia, eo quod à ratione dicuntur mores humani. Alia vero præcepta ſunt, quæ non habent vim obligandi ex ipſo dictamine rationis: quia ſcilicet in ſe conſiderata non habent abſolute rationem debiti, vel indebiti: ſed habent vim obligandi ex aliqua inſtitutione diuina, vel humana, & huiuſmodi ſunt determinationes quædam moralium præceptorum. Si igitur determinentur moralia præcepta per inſtitutionem diuinam in his, per quæ ordinatur homo ad Deum: talia dicentur præcepta cæremonialia. Si autem in his, quæ pertinent ad ordinationem hominum adinuicem: talia dicentur præcepta iudicialia. In duobus ergo conſiſtit ratio iucialium præceptorum, ſcilicet vt pertineant ad ordinationem hominum adinuicem: & vt non habeant vim obligandi ex ſola ratione, ſed ex inſtitutione.

Ad primum ergo dicendum, quod iudicia exercentur officio aliquorum principum, qui habent poteſtatem iudicandi. Ad principem autem pertinet non ſolum ordinare de his, quæ veniunt in litigium: ſed etiā de voluntariis contractibus, qui inter homines fiunt, & de omnibus pertinentibus ad populi communitatem, & regimen. Vnde præcepta iudicialia non ſolum ſunt illa, quæ pertinent ad lites iudiciorum: ſed etiam quæcumque pertinent ad ordinationem hominum adinuicem, quæ ſubeſt ordinationi principis tamquam ſupremi iudicis.

Ad ſecundum dicendum, quod ratio illa procedit de præceptis ordinantibus ad proximum, quæ habent vim obligandi ex ſolo dictamine rationis.

Ad tertium dicendum, quod etiam in his, quæ ordinant ad Deum, quædam ſunt moralia, quæ ipſa ratio fide informata dictat: ſicut Deum eſſe amandum, & colendum. Quædam vero ſunt cæremonialia, quæ non habent vim obligationis, niſi ex inſtitutione diuina. Ad Deum autem pertinent non ſolum ſacrificia oblata Deo, ſed etiam quæcumque pertinent ad idoneitatem offerentium, & Deum colentium. Homines enim ordinantur in Deum ſicut in finem. Et ideo

ideo ad cultum Dei pertinet, & per conſequens ad cæremonialia præcepta, quod homo habeat quamdam idoneitatem reſpectu cultus diuini. Sed homo non ordinatur ad proximum, ſicut in finem, vt oporteat eum diſponi in ſeipſo in ordine ad proximum. Hæc enim eſt comparatio ſeruorum ad dominos, qui id quod ſunt, dominorum ſunt, ſecundum * Philoſophum in primo Politic. & ideo non ſunt aliqua præcepta iudicialia ordinantia hominem in ſeipſo. Sed omnia talia ſunt moralia, quia ratio, quæ eſt principium moralium, ſe habet in homine reſpectu eorum, quæ ad ipſum pertinent, ſicut princeps, vel iudex in ciuitate, Sciendum tamen, quod quia ordo hominis ad proximum magis ſubiacet rationi quam ordo hominis ad Deum: plura præcepta moralia inueniuntur, per quæ ordinatur homo ad proximum, quam per quæ ordinatur homo ad Deum: & propter hoc etiam oportuit plura eſſe cæremonialia in lege, quam iudicialia. c. 3. paru ante med.

Art. 2. *Vtrum præcepta iudicialia aliquid figurent?* 557 infr. a. 3. cor. & 2. 2. qu. 87. a. 7. cor.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod præcepta iudicialia non figurent aliquid. Hoc enim videtur eſſe proprium cæremonialium præceptorum, quod ſint in figuram alicuius rei inſtituta. Si igitur etiam præcepta iudicialia aliquid figurent, non erit differentia inter iudicialia, & cæremonialia præcepta.

2. Præterea, Sicut illi populo Iudæorum data ſunt quædam iudicialia præcepta: ita etiam aliis populis gentilium. Sed iudicialia præcepta aliorum populorum non figurant aliquid, ſed ordinant, quid fieri debeat. Ergo videtur quod neque præcepta iudicialia veteris legis aliquid figurarent.

¶ 3. Præterea, Ea quæ ad cultum diuinum pertinent, figuris quibuſdam tradi oportuit: quia ea, quæ Dei ſunt, ſupra noſtram rationem ſunt, vt * ſupra dictum eſt. Sed ea quæ ſunt proximorum, non excedunt rationem noſtram. Ergo per iudicialia, quæ ad proximum nos ordinant, non oportet aliquid figurari. q. 101. a. 2. ad 2. præcipue.

SED contra eſt, quod Exod. 21. iudicialia præcepta allegorice, & moraliter exponuntur.

RESPONDEO dicendum, quod dupliciter contingit aliquod præceptum eſſe figurale. Vno modo, primo & per ſe: quia ſcilicet principaliter eſt inſtitutum ad aliquid figurandum: & hoc modo præcepta cæremonialia ſunt figuralia. Ad hoc enim ſunt inſtituta, vt aliquid figurent pertinens ad cultum Dei & ad myſterium Chriſti. Quædam vero præcepta ſunt

figuralia, non primo & per ſe, ſed ex conſequenti: & hoc modo præcepta iudicialia veteris legis ſunt figuralia. Non enim ſunt inſtituta ad aliquid figurandum, ſed ad ordinandum ſtatum illius populi ſecundum iuſtitiam, & æquitatem. Sed ex conſequenti aliquid figurabant, in quãtum ſcilicet totus ſtatus illius populi, qui per huiuſmodi præcepta diſponebatur, figuralis erat: ſecundum illud 1. Corinth. 10. Omnia in figuram contingebant illis.

Ad primum ergo dicendum, quod præcepta cæremonialia alio modo ſunt figuralia, quam iudicialia vt * dictum eſt.

in corp. art.

Ad ſecundum dicendum, quod populus Iudæorum ad hoc electus erat à Deo, quod ex eo Chriſtus naſceretur; & ideo oportuit totum illius populi ſtatum eſſe propheticum, & figuralem, vt * Auguſtin. dicit contra Fauſtum. Et propter hoc etiam iudicialia illi populo tradita magis ſunt figuralia, quam iudicialia aliis populis tradita: ſicut etiam bella, & geſta illius populi exponuntur myſtice: non autem bella, vel geſta Aſſyriorum, vel Romanorum, quamuis longe clariora ſecundum homines fuerint.

lib. 22. c. 24. in pr. tom. 6.

Ad tertium dicendum, quod ordo ad proximum in populo illo ſecundum ſe conſideratus, peruius erat ratione. Sed ſecundum quod referebatur ad cultum Dei, ſuperabat rationem, & ex hac parte erat figuralis.

558 Art 3. *Vtrum præcepta iudicialia veteris legis perpetuam obligationem habeant?*

inf q. 108 ar. 1. cor. & art. 2. cor. & ad 4. & ... q. 62 ar. 3. ad 1. & q. 81. ar. 1. cor. & 4. d. 15. q. 1. ar. 5. q. 2. ad 5. & quol. 2. a. 8. cor. & quol. 4. a. 13. co. & Heb. 7. le. 2. co. 2.

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod præcepta iudicialia veteris legis, perpetuam obligationem habeant. Præcepta enim iudicialia pertinent ad virtutem iuſtitiæ: nam iudicium dicitur iuſtitiæ executio. Iuſtitia autem eſt perpetua, & immortalis, vt dicitur Sapien. 1. Ergo obligatio præceptorum iudicialium eſt perpetua.

¶ 2. Præterea, Inſtitutio diuina eſt ſtabilior, quam inſtitutio humana. Sed præcepta iudicialia humanarum legum habent perpetuam obligationem. Ergo multo magis præcepta iudicialia legis diuinæ.

¶ 3. Præterea, Apoſtolus dicit ad Hebr. 7. Quod reprobatio fit præcedentis mandati propter infirmitatem ipſius, & inutilitatem: quod quidem verum eſt de mandato cæremoniali, quod non poterat facere perfectum iuxta conſcientiam ſeruientem ſolummodo in cibis & in potibus, & variis baptiſmatibus, & iuſtitiis carnis, vt Apoſtolus dicit ad Hebræos 9. Sed præcepta iudicialia erant vtilia, & efficacia ad id, ad quod

Digitized by Google

quod ordinabantur; ſcilicet ad iuſtitiam, & æquitatem inter homines conſtituendam. Ergo præcepta iudicialia veteris legis non reprobantur, ſed adhuc efficaciam habent.

SED contra eſt, quod Apoſtolus dicit ad Hebræos ſeptimo, quod tranſlato ſacerdotio neceſſe eſt, vt legis tranſlatio fiat. Sed ſacerdotium eſt tranſlatum ab Aaron ad Chriſtum. Ergo etiam & tota lex eſt tranſlata; non ergo iudicialia præcepta adhuc obligationem habent.

RESPONDEO dicendum, quod iudicialia præcepta non habuerunt perpetuam obligationem: ſed ſunt euacuata per aduentum Chriſti: aliter tamen quam cæremonialia. Nam cæremonialia adeo ſunt euacuata, vt non ſolum ſint mortua, ſed etiam mortifera obſeruantibus poſt Chriſtum, maxime poſt Euangelium diuulgatum: præcepta autem iudicialia ſunt quidem mortua, quia non habent vim obligandi: non tamen ſunt mortifera, quia ſi quis princeps ordinaret in regno ſuo illa iudicialia obſeruari, non peccaret, niſi forte hoc modo obſeruarentur, vel obſeruari mandarentur, tamquam habentia vim obligandi ex veteris legis inſtitutione: talis enim intentio obſeruandi eſſet mortifera. Et huius differentiæ ratio poteſt accipi ex præmiſsis. * Dictum eſt enim, quod præcepta cæremonialia ſunt figuralia primo, & per ſe tamquam inſtituta principaliter ad figuranda Chriſti myſteria, vt futura: & ideo ipſa obſeruatio eorum præiudicat fidei veritati ſecundum quam confitemur illa myſteria iam eſſe completa. Præcepta autem iudicialia non ſunt inſtituta ad figurandum, ſed ad diſponendum ſtatum illius populi, qui ordinabatur ad Chriſtum: & ideo mutato ſtatu illius populi, Chriſto iam veniente, iudicialia præcepta obligationem amiſerunt. Lex enim fuit pædagogus ducens ad Chriſtum, vt dicitur ad Galat. 3. Quia tamen huiuſmodi iudicialia præcepta non ordinantur ad figurandum, ſed ad aliquid fiendum: ipſa eorum obſeruatio abſolute non præiudicat fidei veritati; ſed intentio obſeruandi tamquam ex obligatione legis præiudicat veritati fidei, quia per hoc haberetur, quod ſtatus prioris populi adhuc duraret, & quod Chriſtus nondum veniſſet. *art. præc.*

Ad primum ergo dicendum, quod iuſtitia quidem perpetuo eſt obſeruanda. Sed determinatio eorum, quæ ſunt iuſta ſecundum inſtitutionem humanam, vel diuinam, oportet quod varietur ſecundum diuerſum hominum ſtatum.

Digitized by Google

Ad ſecundum dicendum, quod præcepta iudicialia ab hominibus inſtituta habent perpetuam obligationem manente illo ſtatu regiminis. Sed ſi ciuitas, vel gens ad aliud regimen deueniat, oportet leges mutari. Non enim eædem leges conueniunt in democratia, quæ eſt poteſtas populi: & in oligarchia, quæ eſt
lib 3.c.5. poteſtas diuitum, vt patet per *Philoſophum in ſua
6. & 9. Polit. & ideo etiam mutato ſtatu illius populi opor-
tom. 5. tuit præcepta iudicialia mutari.

Ad tertium dicendum, quod illa præcepta iudicialia diſponebant populum ad iuſtitiam, & æquitatem, ſecundum quod conueniebat illi ſtatui. Sed poſt Chriſtum, ſtatum illius populi oportuit mutari, vt iam in Chriſto non eſſet diſcretio Gentilis, & Iudæi, ſicut antea erat, & propter hoc oportuit etiam præcepta iudicialia mutari.

559 Art. 4. *Vtrum præcepta iudicialia poſſint habere aliquam certam diuiſionem?*

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod præcepta iudicialia non poſſint habere aliquam certam diuiſionem. Præcepta enim iudicialia ordinant homines adinuicem. Sed ea, quæ inter homines ordinari oportet, in vſum eorum venientia, non cadunt ſub certa diſtinctione, cum ſint infinita. Ergo præcepta iudicialia non poſſunt habere certam diſtinctionem.

¶ 2. Præterea, Præcepta iudicialia ſunt determinationes moralium. Sed moralia præcepta non videntur habere aliquam diſtinctionem, niſi ſecundum quod reducuntur ad præcepta decalogi. Ergo præcepta iudicialia non habent aliquam certam diſtinctionem.

¶ 3. Præterea, Præcepta cæremonialia, quia certam diſtinctionem habent, eorum diſtinctio in lege innuitur, dum quædam vocantur ſacrificia, quædam obſeruantiæ. Sed nulla diſtinctio innuitur in lege præceptorum iudicialium. Ergo videtur quod non habeant certam diſtinctionem.

SED contra, Vbi eſt ordo, oportet quod ſit diſtinctio. Sed ratio ordinis maxime pertinet ad præcepta iudicialia, per quæ populus ille ordinabatur. Ergo maxime debent habere diſtinctionem certam.

RESPONDEO dicendum, quod cum lex ſit quaſi quædam ars humanæ vitæ inſtituendæ, vel ordinandæ ſicut in vnaquaque arte eſt certa diſtinctio regularum artis: ita oportet in qualibet lege eſſe certam diſtinctionem præceptorum: aliter enim ipſa confuſio vtilitatem legis auferret. Et ideo dicendum eſt, quod præcepta iudicialia veteris legis, per quæ homines adinuicem ordinabantur, diſtinctionem habent ſecundum

Digitized by Google

dum diſtinctionem ordinationis humanæ. Quadruplex autem ordo in aliquo populo inueniri poteſt. Vnus quidem principum populi ad ſubditos. Alius autem ſubditorum adinuicem. Tertius autem eorum, qui ſunt de populo ad extraneos. Quartus autem ad domeſticos, ſicut patris ad filium, vxoris ad virum, & domini ad ſeruum. Et ſecundum iſtos quatuor ordines diſtingui poſſunt præcepta iudicialia veteris legis. Dantur autem quædam pręcepta de inſtitutione principum, & officio eorum, & de reuerentia eis exhibenda: & hæc eſt vna pars iudicialium præceptorum. Dantur etiam quædam præcepta pertinentia ad conciues adinuicem, puta circa emptiones, & venditiones, & iudicia, & pœnas: & hæc eſt ſecunda pars iudicialium præceptorum. Dantur etiam quædam præcepta pertinentia ad extraneos, puta de bellis contra hoſtes, & de ſuſceptione peregrinorum, & aduenarum: & hæc eſt tertia pars iudicialium præceptorum. Dantur etiam in lege quædam præcepta pertinentia ad domeſticam conuerſationem, ſicut de ſeruis, & vxoribus, & filiis. Et hæc eſt quarta pars iudicialium præceptorum.

Ad primum ergo dicendum, quod ea, quæ pertinent ad ordinationem hominum adinuicem, ſunt quidem numero infinita: ſed tamen reduci poſſunt ad aliqua certa ſecundum differentiam ordinationis humanæ, vt * dictum eſt. ** in corp. art.*

Ad ſecundum dicendum, quod præcepta decalogi ſunt prima in genere moralium, vt * ſupra dictum eſt: & ideo conuenienter alia pręcepta moralia ſecundum ea diſtinguuntur. Sed præcepta iudicialia, & cæremonialia habent aliam rationem obligationis, non quidem ex ratione naturali, ſed ex ſola inſtitutione. Et ideo diſtinctionis eorum alia eſt ratio. ** q. 100. art. 3.*

Ad tertium dicendum, quod ex ipſis rebus, quæ per præcepta iudicialia ordinantur in lege, innuit lex diſtinctionem iudicialium præceptorum.

QVAESTIO CV.

De iudicialium præceptorum ratione, in quatuor articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de ratione iudicialium præceptorum.

ET CIRCA hoc quæruntur quatuor.

¶ Primo, de ratione præceptorum iudicialium, quæ pertinent ad principes.

¶ Secundo, de his, quæ pertinent ad conuictum hominum adinuicem.

¶ Tertio,

¶ Tertio, de his, quæ pertinent ad extraneos.

¶ Quarto, de his, quæ pertinent ad domeſticam conuerſationem.

560 Art. I. *Vtrum conuenienter lex vetus de principibus ordinauerit?*

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod inconuenienter lex vetus de principibus ordinauerit. Quia, vt * Philoſophus dicit in 3. Politic. Ordinatio populi præcipue dependet ex maximo principatu. Sed in lege non inuenitur qualiter debeat inſtitui ſupremus princeps. Inuenitur autem de inferioribus principibus: primo quidem Exod. 18. Prouide de omni plebe viros ſapientes, &c. Num. 11. Congrega mihi ſeptuaginta viros de ſenioribus Iſraël. Et Deuteronom. primo, Date ex vobis viros ſapienties, & gnaros, &c. Ergo inſufficienter lex vetus principes populi ordinauit.

cap. 4. non procul à pr. tom 5.

¶ 2. Præterea, Optimi eſt optima adducere, vt Plato dicit. Sed optima ordinatio ciuitatis, vel populi cuiuſcumque eſt, vt gubernetur per Regem: quia huiuſmodi regnum maxime repræſentat diuinum regimen, quo vnus Deus mundum gubernat à principio. Igitur lex debuit Regem populo inſtituere, & non permittere hoc eorum arbitrio, ſicut permittitur Deut. 17. Cum dixeris, conſtituam ſuper me Regem, eum conſtitues, &c.

¶ 3. Præterea Sicut dicitur Matthæi 12. Omne regnum in ſeipſum diuiſum deſolabitur: quod etiam experimento patuit in populo Iudæorum, in quo fuit diuiſio regni deſtructionis cauſa. Sed lex præcipue debet intendere ea, quæ pertinent ad communem ſalutem populi. Ergo debuit in lege prohiberi diuiſio regni in duos Reges: nec etiam debuit hoc auctoritate diuina introduci, ſicut legitur introductum auctoritate Domini per Ahiam Silonitem Prophetam 3. Reg. 11.

¶ 4. Præterea, Sicut ſacerdotes inſtituuntur ad vtilitatem populi in his, quæ ad Deum pertinent, vt patet Hebr. 5. ita principes etiam inſtituuntur ad vtilitatem populi in rebus humanis. Sed ſacerdotibus, & Leuitis, qui ſunt in lege, deputantur aliqua ex quibus viuere debeant, ſicut decimæ & multa alia huiuſmodi Ergo ſimiliter principibus populi debuerunt aliqua ordinari, vnde ſuſtentarentur: & præcipue cum inhibita ſit eis munerum acceptio, vt patet Exod. 23. Non accipietis munera, quæ excæcant etiam prudentes, & ſubuertunt verba iuſtorum.

¶ 5. Præterea, Sicut regnum eſt optimum regimen, ita

ita tyrannis eſt peſsima corruptio regiminis. Sed Dominus regem inſtituendo, inſtituit ius tyrannicum. Dicitur enim 1. Reg. 8. Hoc erit ius regis, qui imperaturus eſt vobis, filios veſtros tollet, &c. Ergo inconuenienter fuit prouiſum per legem circa principum ordinationem.

SED contra eſt, quod populus Iraël de plenitudine ordinationis commendatur Num. 24. Quam pulchra ſunt tabernacula tua Iacob, & tentoria tua Iſraël. Sed pulchritudo ordinationis populi dependet ex principibus bene inſtitutis. Ergo per legem populus fuit circa principes bene inſtitutus.

RESPONDEO dicendum, quod circa bonam ordinationem principum in aliqua ciuitate vel gente duo ſunt attendenda: quorum vnum eſt, vt omnes aliquam partem habeant in principatu: per hoc enim conſeruatur pax populi, & omnes talem ordinationem amant & cuſtodiunt, vt dicitur in 2. Politic. Aliud eſt quod attenditur ſecundum ſpeciem regiminis vel ordinationis principatuum: cuius cum ſint diuerſæ ſpecies, vt * Philoſophus tradit in 3. Politic. præcipue *l. 3. c. 4.* tamen ſunt regnum, in quo vnus principatur ſecundum virtutem: & ariſtocratia, id eſt, poteſtas optimorum, in qua aliqui pauci principantur ſecundum virtutem. Vnde optima ordinatio principum eſt in aliqua ciuitate vel regno, in quo vnus præficitur ſecundum virtutem, qui omnibus præſit: & ſub ipſo ſunt aliqui principantes ſecundum virtutem; & tamen talis principatus ad omnes pertinet, tum quia ex omnibus eligi poſſunt, tum quia etiam ab omnibus eliguntur. Talis enim eſt omnis politia bene commixta ex regno, in quantum vnus præeſt: & ariſtocratia, in quantum multi principantur ſecundum virtutem: & ex democratia, id eſt, poteſtate populi, in quantum ex popularibus poſſunt eligi principes: & ad populum pertinet electio principum: & hoc fuit inſtitutum ſecundum legem diuinam. Nam Moyſes & eius ſucceſſores gubernabant populum, quaſi ſingulariter omnibus principantes: quod eſt quædam ſpecies regni. Eligebantur autem ſeptuaginta duo Seniores ſecundum virtutem. Dicitur enim Deuter. 1. Tuli de veſtris tribubus viros ſapientes & nobiles, & conſtitui eos principes: & hoc erat ariſtocraticum. Sed democraticum erat, quod iſti de omni populo eligebantur. Dicitur enim Exod. 18. Prouide de omni plebe viros ſapientes &c. & etiam quod populus eos eligebat. Vnde dicitur Deut. 1. Date ex vobis viros ſapientes, &c. Vnde patet, quod optima fuit ordinatio principum, quam lex inſtituit.

io. 5.

Ad

Ad primum ergo dicendum, quod populus ille ſub ſpeciali cura Dei regebatur. Vnde dicitur Deut. 7. Te elegit Dominus Deus tuus, vt ſis ei populus peculiaris. Et ideo inſtitutionem ſummi principis Dominus ſibi reſeruauit. Et hoc quod Moyſes petiuit Num. 27. Prouideat Dominus Deus ſpiritum omnis carnis hominem, qui ſit ſuper multitudinem hanc: & ſic ex Dei ordinatione inſtitutus eſt Ioſue in principata poſt Moyſen: & de ſingulis iudicibus qui poſt Ioſue fuerunt, legitur, quod Deus ſuſcitauit populo ſaluatorem, & quod Spiritus Domini fuit in eis, vt patet Iudi. 2. Et ideo etiam electionem Regis non commiſit Dominus populo, ſed ſibi reſeruauit, vt patet Deut. 17. Eum conſtitues regem, quem Dominus Deus tuus elegerit.

Ad ſecundum dicendum, quod regnum eſt optimum regimen populi, ſi non corrumpatur: ſed propter magnam poteſtatem quæ regi conceditur, de facili regnum degenerat in tyrannidem, niſi ſit perfecta virtus eius, cui talis poteſtas conceditur: quia non eſt niſi virtuoſi bene ferre bonas fortunas, vt Philoſophus dicit in 10. Ethicorum: perfecta autem virtus in paucis inuenitur: & præcipue Iudæi crudeles erant, & ad auaritiam proni, per quæ vitia maxime homines in tyrannidem decidunt. Et ideo Dominus à principio eis regem non inſtituit cum plena poteſtate: ſed iudicem & gubernatorem in eorum cuſtodiam. Sed poſtea regem ad petitionem populi quaſi indignatus conceſſit, vt patet per hoc quod dixerit ad Samuelem 1. Regum 8. Non te abiecerunt, ſed me, ne regnem ſuper eos. Inſtituit tamen à principio circa regem inſtituendum: primo quidem modum eligendi, in quo duo determinauit: vt ſcilicet in eius electione expectarent iudicium Domini, & vt non facerent regem alterius gentis; quia tales reges ſolent parum affici ad gentem, cui præficiuntur; & per conſequens non curare de eis. Secundo ordinauit circa reges inſtitutos, qualiter deberent ſe habere quantum ad ſeipſos: vt ſcilicet non multiplicarent currus & equos, neque vxores, neque etiam immẽſas diuitias: quia ex cupiditate horum principes ad tyrannidem declinant, & iuſtitiam derelinquunt. Inſtituit etiam qualiter ſe deberent habere ad Deum: vt ſcilicet ſemper legerent & cogitarent de lege Dei, & ſemper eſſent in Dei timore & obedientia. Inſtituit etiam qualiter ſe haberent ad ſubditos ſuos: vt ſcilicet non ſuperbe eos contemnerent, aut opprimerent, neque etiam à iuſtitia declinarent.

Ad tertium dicendum, quod diuiſio regni & multitudo

tudo regum magis eſt populo illi data in pœnam pro multis diſſenſionibus eorum, quas maxime contra regem Dauid iuſtum mouerant, quam ad eorum profectum. Vnde dicitur Oſee 13. Dabo tibi regem in furore meo, & Oſee 8. Ipſi regnauerunt, & non ex me: principes extiterunt, & non cognoui.

Ad quartum dicendum, quod ſacerdotes per ſucceſſionem originis ſacris deputabantur, & hoc ideo vt in maiori reuerentia haberentur, ſi non quilibet ex populo poſſet ſacerdos fieri, quorum honor cedebat in reuerentiã diuini cultus. Et ideo oportuit vt eis ſpecialia quædam deputarentur tam in decimis, quam in primitiis, quam etiam in oblationibus & ſacrificiis, ex quibus viuerent. Sed principes, ſicut * dictum eſt, aſſumebantur ex toto populo, & ideo habebant certas poſſeſsiones proprias, ex quibus viuere poterant: & præcipue cum Dominus prohiberet etiam in lege ne ſuperabundarent diuitiis, aut magnifico apparatu: tum quia non erat facile quin ex his in ſuperbiam & tyrannidem erigerentur: tum etiam quia ſi principes non erant multum diuites, & erat laborioſus principatus & ſolicitudine plenus, non multum affectabatur à popularibus, & ſic tollebatur ſeditionis materia. *in co. ar.*

Ad quintum dicendum, quod illud ius non debebatur regi ex inſtitutione diuina: ſed magis prænuntiabatur vſurpatio regum, qui ſibi ius iniquum conſtituunt in tyrannidem degenerantes, & ſubditos deprædantes. Et hoc patet per hoc, quod in fine ſubdit, Voſque eritis ei ſerui. Quod proprie pertinet ad tyrannidem: quia tyranni ſuis ſubditis principantur vt ſeruis. Vnde hoc dicebat Samuël ad terrendum eos ne regem peterent: ſequitur enim, Noluit autem audire populus vocem Samuëlis.

¶ Poteſt tamen contingere, quod bonus rex abſque tyrannide filios tollat, & conſtituat tribunos & centuriones, & multa accipiat à ſubditis ſuis propter commune bonum procurandum.

Art. 2. *Vtrum conuenienter fuerint tradita præcepta iudicialia quantum ad popularium conuictum?* 561

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod inconuenienter fuerint tradita præcepta iudicialia quantum ad popularium conuictum. Non enim poſſunt homines pacifice viuere ad inuicem, ſi vnus accipiat ea, quæ ſunt alterius. Sed hoc videtur eſſe inductum in lege: dicitur enim Deut. 23. Ingreſſus vineam proximi tui comede vuas quantum tibi placuerit. Ergo lex vetus non conuenienter prouidebat hominum paci.

¶ 2. Præterea, Ex hoc maxime multæ ciuitates & regna

regna deſtruuntur, quod poſſeſsiones ad mulieres perueniunt, vt * Philoſ. dicit in 2. Polit. Sed hoc fuit introductum in veteri lege. Dicitur enim Num. 27. Homo cum mortuus fuerit abſque filio, ad filiam eius tranſibit hæreditas. Ergo non conuenienter prouidit lex ſaluti populi.

lib. 2. c. 7. ante me. to. 5.

¶ 3. Præterea, Societas hominum maxime conſeruatur per hoc, quod homines emendo & vendendo ſibiinuicem, res ſuas commutant, quibus indigent, vt dicitur in 1. * Polit. Sed lex vetus abſtulit virtutem venditionis: mandauit enim quod poſſeſsio vendita reuerteretur ad venditorem in quinquageſimo anno Iubilæi, vt patet Leuit 25. Inconuenienter igitur lex populum illum circa hoc inſtituit.

l. 1. c. 5. & 7. to. 5.

¶ 4. Præterea, Neceſsitatibus hominum maxime expedit, vt homines ſint prompti ad mutuum concedendum: quæ quidem promptitudo tollitur per hoc, quod creditores accepta non reddunt. Vnde dicitur Eccl. 19. Multi non cauſa nequitiæ non fœnerati ſunt: ſed fraudari gratis timuerunt. Hoc autem induxit lex: primo quidem, quia mandauit Deut. 15. Cui debetur aliquid ab amico, vel proximo, ac fratre ſuo, repetere non poterit: quia annus remiſsionis eſt Domini. Et Exod. 22. dicitur, quod ſi præſente domino animal mutuatum mortuum fuerit, reddere non tenetur. Secundo, quia aufertur ei ſecuritas, quæ habetur per pignus: dicitur enim Deut. 24. Cum repetes à proximo tuo rem aliquam quam debet tibi, non ingredieris domum eius, vt pignus auferas, & iterum, Non pernoctabit apud te pignus, ſed ſtatim reddes ei. Ergo inſufficienter fuit ordinatum in lege de mutuis.

¶ 5. Præterea, Ex defraudatione depoſiti maximum periculum imminet, & ideo eſt maxima cautela adhibenda. Vnde etiam dicitur 2. Mach. 3. quod ſacerdotes inuocabant eum de cœlo, qui de depoſitis legem poſuit, vt his qui depoſuerant ea, ſalua cuſtodirent. Sed in præceptis veteris legis parua cautela circa depoſita adhibetur. Dicitur enim Exo. 22. quod in amiſsione depoſiti ſtatur iuramento eius apud quē fuit depoſitum. Ergo non fuit circa hoc legis ordinatio conueniens.

¶ 6. Præterea, Sicut aliquis mercenarius locat operas ſuas, ita etiam aliqui locant domum, vel quæcumque alia huiuſmodi. Sed non eſt neceſſarium, vt ſtatim pretium locatę domus conductor exhibeat. Ergo etiam nimis durum fuit quod præcipitur Leuit. 19. Non morabitur opus mercenarij tui apud te vſque mane.

¶ 7. Præterea, Cum frequenter immineat iudiciorum neceſsitas, facilis debet eſſe acceſſus ad iudicem.

Digitized by Google

Inconuenienter igitur ſtatuit lex Deut. 17. vt irent ad vnum locum expetituri iudicium de ſuis dubiis.

¶ 8. Præterea, Poſsibile eſt non ſolum duos, ſed etiam tres vel plures concordare ad mentiendum. Inconuenienter igitur dicitur Deut. 19. In ore duorum vel trium teſtium ſtabit omne verbum.

¶ 9. Præterea, Pœna debet taxari ſecundum quantitatem culpæ, vnde dicitur etiam Deut. 25. Pro menſura peccati erit & plagarum modus. Sed quibuſdam æqualibus culpis lex ſtatuit inæquales pœnas. Dicitur enim Exod. 22. quod reſtituet fur quinque boues pro vno boue, & quatuor oues pro vna oue: quædam etiam non multum grauia peccata graui pœna puniuntur, ſicut Num. 5. lapidatus eſt, qui collegerat ligna in ſabbato. Filius etiam proteruus propter parua delicta, quia ſcilicet comeſſationibus vacabat & conuiuiis, mandatur lapidari, Deut. 21. Igitur inconuenienter in lege ſunt inſtitutæ pœnæ.

¶ 10. Præterea, Sicut * Auguſt. dicit 21. de ciuit. Dei, Octo genera pœnarũ in legibus eſſe ſcribit Tullius: Damnum, vincula, verbera, talionem, ignominiã, exilium, mortem, ſeruitutem. Ex quibus aliqua ſunt in lege ſtatuta. Damnum quidem, ſicut cum fur condemnabatur ad quintuplum vel quadruplum. Vincula vero, ſicut Num. 15. mandatur de quodam, quod in carcerem includatur. Verbera vero, ſicut Deut. 25. Si eum qui peccauit, dignum viderint plagis, proſternent, & coram ſe facient verberari. Ignominiam etiam inferebat illi, qui nolebat accipere vxorem fratris ſui defuncti, quæ tollebat calceamentum illius, & ſpuebat in faciem illius. Mortem etiam inferebat, vt patet etiam Leuit. 20. Qui maledixerit patri ſuo, aut matri, morte moriatur. Pœnam etiam talionis lex induxit, dicens Exod. 21. Oculum pro oculo, dentem pro dente. Inconueniens igitur videtur, quod alias duas pœnas, ſcilicet exilium, & ſeruitutem lex vetus non inflixit.

l. 21. c. 11. circa pr. tom. 5.

¶ 11. Præterea, Pœna non debetur niſi culpæ. Sed bruta animalia non poſſunt habere culpam. Ergo inconuenienter eis infligitur pœna Exod. 21. Bos lapidibus obruetur, qui occiderit virum, aut mulierem, & Leuit. 20. dicitur, Mulier, quæ ſuccubuerit cuilibet iumento, ſimul interficiatur cum eo. Sic igitur videtur, quod inconuenienter ea, quæ pertinent ad conuictum hominum adinuicem, fuerint in lege veteri ordinata.

¶ 12. Præterea, Dominus mandauit Exod. 21. quod homicidium morte hominis puniretur. Sed mors bruti animalis multo minus reputatur, quam occiſio hominis. Ergo non poteſt ſufficienter recompenſari pœ-

na ho

Poſit. * ideo circa poſſeſsiones regulandas triplex remedium lex adhibuit. Vnum quidem, vt ſecundum numerum hominum æqualiter diuiderentur. Vnde dicitur Numeri trigeſimoquarto, Pluribus dabitis latiorem, & paucioribus anguſtiorem. Aliud remedium eſt, vt poſſeſsiones non in perpetuum alienentur, ſed certo tempore ad ſuos poſſeſſores reuertantur, vt non confundantur ſortes poſſeſsionum. Tertium remedium eſt ad huiuſmodi confuſionem tollendam, vt proximi ſuccedant morientibus. Primo quidem gradu filius. Secundo autem filia. Tertio fratres. Quarto patrui. Quinto quicumque propinqui. Et ad diſtinctionem ſortium conſeruandam vlterius lex ſtatuit, vt mulieres, quæ ſunt hæredes, nuberent ſuæ tribus hominibus, vt habetur Num. 36. c. 7. ante me. to. 5.

¶ Secundo vero inſtituit lex, vt quantum ad aliqua vſus rerum eſſet communis. Et primo quantum ad curam: præceptum eſt enim Deut. 20. Non videbis bouem, & ouem fratris tui errantem, & præteribis, ſed educes fratri tuo: & ſimiliter de aliis. Secundo quantum ad fructum. Concedebatur enim communiter quantum ad omnes, vt ingreſſus in vineam amici licite comedere poſſet, dum tamen extra non deferret. Quãtum ad pauperes vero ſpecialiter vt eis relinquerentur manipuli obliti, & fructus, & racemi remanentes, vt habetur Leu. 19. & Deut. 24. & etiam communicabantur ea quæ naſcebantur in ſeptimo anno, vt habetur Exod. 23. & Leuit. 25.

¶ Tertio vero ſtatuit lex communicationem factam per eos qui ſunt rerum domini: vnam pure gratuitam: vnde dicitur Deuter. 14. Anno tertio ſeparabis aliam decimam, venientque Leuites, & peregrinus, & pupillus, & vidua, & comedent, & ſaturabuntur. Aliam vero cum recompenſatione vtilitatis: ſicut per venditionem, & emptionem, & locationem, & conductionem, & per mutuum, & iterum per depoſitum: de quibus omnibus inueniuntur ordinationes certæ in lege. Vnde patet, quod lex vetus ſufficienter ordinauit conuictum illius populi.

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut Apoſt. dicit Rom. 13. Qui diligit proximum, legem impleuit: quia ſcilicet omnia præcepta legis, præcipuè ordinata ad proximum, ad hunc finem ordinari videntur, vt homines ſeinuicem diligant: ex dilectione autem procedit, quod homines ſibiinuicem bona communicent: quia dicitur 1. Ioan. 3. Qui viderit fratrem ſuum neceſſitatem patientem, & clauſerit viſcera ſua ab eo: quomodo charitas Dei manet in illo? & ideo intendebat

Digitized by Google

bat lex homines aſſuefacere, vt facilè ſibi inuicem bona ſua communicarent: ſicut & Apoſt. 1. ad Timot. 6. diuitibus mandat facile tribuere, & communicare. Non autem facile communicatiuus eſt qui non ſuſtinet, quod proximus aliquid modicum de ſuo accipiat abſque magno ſui detrimento. Et ideo lex ordinauit, vt liceret intrantem in vineam proximi racemos ibi comedere, non autem extra deferre, ne ex hoc daretur occaſio grauis damni inferendi, ex quo pax perturbaretur, quæ inter diſciplinatos non perturbatur ex modicorũ acceptione: ſed magis amicitia confirmatur, & aſſueſiunt homines ad aliquid facile communicãdum.

Vineas ingredientibus racemos, & vuã comedere licitum erat, non autẽ extra deferre.

Ad ſecundum dicendum, quod lex non ſtatuit, quod mulieres ſuccederent in bonis paternis, niſi ex defectu filiorum maſculorum. Tunc autem neceſſarium erat, vt ſucceſsio mulieribus concederetur in conſolationem patris, cui graue fuiſſet ſi eius hæreditas omnino ad extraneos tranſiret. Adhibuit tamen circa hoc lex cautelam debitam, præcipiens vt mulieres ſuccedentes in hæreditate paterna nuberent ſuæ tribus hominibus, ad hoc quod ſortes tribuum non confunderentur, vt habetur Num. vlt.

Mulieres non ſuccedũt in hæreditatem.

Ad tertium dicendum, quod ſicut * Philoſ. dicit in 2. Politic. Regulatio poſſeſsionum multum confert ad conſeruationem ciuitatis, vel gentis. Vnde ſicut ipſe † dicit, apud quaſdam Gentilium ciuitates ſtatutum fuit, vt nullus poſſeſsionem vendere poſſet, niſi pro manifeſto detrimento. Si enim paſsim poſſeſsiones vendantur, poteſt contingere, quod omnes poſſeſsiones ad paucos deueniant, & ita neceſſe erit ciuitatem, vel regionem habitatoribus euacuari. Et ideo lex vetus ad huiuſmodi periculum remouendum ſic ordinauit, quod & neceſsitatibus hominum ſubueniretur, concedens poſſeſsionum venditionem vſque ad certum tempus: & tamen periculum remouit, præcipiens vt certo tempore poſſeſsio vendita ad vendentem rediret. Et hoc inſtituit, vt ſortes non confunderentur, ſed ſemper remaneret eadem diſtinctio determinata in tribubus. Quia vero domus vrbanæ non erant ſorte diſtinctæ, ideo conceſsit, quod in perpetuum vendi poſſent, ſicut & mobilia bona. Non enim erat ſtatutus numerus domorum ciuitatis, ſicut erat certa menſura poſſeſsionis, ad quam non addebatur. Poterat autem aliquid addi ad numerum domorum ciuitatis. Domus vero, quæ non erant in vrbe, ſed in villa, muros non habentes, in perpetuum vendi non poterant: quia huiuſmodi domus non conſtruuntur niſi ad cultum, & ad cuſtodiam poſſeſsionum:

De alienatione domorũ, & poſſeſsionum.

** li. 2. c. 5. tom. 5.*

† li. 2. Poli. c. 5. ante med. tom. 5.

&

& ideo lex congrue ſtatuit idem ius circa vtramque.

Ad quartum dicendum, quod ſicut * dictum eſt, intentio legis erat aſſuefacere homines ſuis præceptis ad hoc, quod ſibiinuicem de facili in neceſsitatibus ſubuenirent: quia hoc maxime eſt amicitiæ fomentum. Et hanc quidem facilitatem ſubueniendi non ſolum ſtatuit in his, quæ gratis, & abſolute donantur, ſed etiam in his, quæ mutuo conceduntur: quia huiuſmodi ſubuentio frequentior eſt, & pluribus neceſſaria. Huiuſmodi autem ſubuentionis facilitatem multipliciter inſtituit. Primo quidem, vt faciles ſe præberent ad mutuum exhibendum, nec ab hoc retraherentur anno remiſsionis appropinquante, vt habetur Deut. 15. Secundo, ne eum, cui mutuum concederent, grauarent, vel vſuris, vel etiam aliqua pignora omnino vitæ neceſſaria accipiendo: & ſi accepta fuerint, quod ſtatim reſtituerentur. Dicitur enim Deuter. 23. Non fœneraberis fratri tuo ad vſuram. & 24. Non accipies loco pignoris inferiorem, & ſuperiorem molam, quia animam ſuam appoſuit tibi, & Exod. 21. dicitur, Si pignus à proximo tuo acceperis veſtimentum, ante ſolis occaſum reddes ei. Tertio, vt non importune exigerent. Vnde dicitur Exod. 23. Si pecuniam mutuam dederis populo meo pauperi, qui habitat tecum, non vrgebis eum quaſi exactor: & propter hoc etiam mandatur Deut. 24. Cum repetes à proximo tuo rem aliquam, quam debet tibi, non ingredieris in domum eius, vt pignus auferas, ſed ſtabis foris, & ille tibi proferet quod habuerit: tum quia domus eſt tutiſsimum vniuſcuiuſque receptaculum: vnde moleſtum homini eſt, vt in domo ſua inuadatur: tum etiam quia non concedit creditori, vt accipiat pignus quod voluerit, ſed magis debitori, vt det quo minus indiguerit. Quarto inſtituit, quod in ſeptimo anno debita penitus remitterentur. Probabile enim erat, vt illi qui commode reddere poſſent, ante ſeptimum annum redderent, & gratis mutuantem non defraudarent. Si autem omnino impotentes eſſent, eadem ratione eis erat debitum remittendum ea dilectione, qua etiam erat eis de nouo dandum propter indigentiam. Circa animalia vero mutuata hæc lex ſtatuit, vt propter negligentiam eius, cui mutuata ſunt, ſi in ipſius abſentia moriantur, vel debilitentur, reddere ea compellatur. Si vero eo præſente, & diligenter cuſtodiente, mortua fuerint vel debilitata, non cogebatur reſtituere, & maxime ſi erant mercede conducta: quia ita etiam potuiſſent mori, & debilitari apud mutuantem: &

in ſolut. ad 1. c. 9.

ita ſi conſeruationem animalis conſequeretur: iam aliquod lucrum reportaret ex mutuo, & non eſſet gratuitum mutuum. Et maxime hoc obſeruandum erat, quando animalia erant mercede conducta: quia tunc habebat certum pretium pro vſu animalium, vnde nihil accreſcere debebat per reſtitutionem animalium niſi propter negligentiam cuſtodientis. Si autem non eſſent mercede conducta, potuiſſet habere aliquam æquitatem, vt ſaltem tantum reſtitueret, quantum vſus animalis mortui, vel debilitati conduci potuiſſet.

De depoſitis ſeruandu, & reddendu. Ad quintum dicendum, quod hæc differentia eſt inter mutuum, & depoſitum, quia mutuum traditur in vtilitatem eius, cui traditur. Sed depoſitum traditur in vtilitatem deponentis: & ideo magis arctabatur aliquis in aliquibus caſibus ad reſtituendum mutuum, quam ad reſtituendum depoſitum. Depoſitum enim perdi poterat dupliciter. Vno modo, ex cauſa ineuitabili, vel naturali: puta ſi eſſet mortuum, vel debilitatum animal depoſitum, vel extrinſeca: puta ſi eſſet captum ab hoſtibus, vel ſi eſſet comeſtum à beſtia: in quo tamen caſu tenebatur deferre ad dominum animalis id, quod de animali occiſo ſupererat. In aliis autem * ſupradictis caſibus nihil reddere tenebatur: ſed ſolum ad expurgandam ſuſpicionem fraudis tenebatur iuramentum præſtare. Alio modo poterat perdi ex cauſa euitabili, puta per furtum: & tunc propter negligentiam cuſtodis reddere tenebatur. Sed ſicut * dictum eſt, ille qui mutuo accipiebat animal, tenebatur reddere, etiam ſi debilitatum, aut mortuum fuiſſet in eius abſentia: de minori enim negligentia tenebatur quam depoſitarius, qui non tenebatur, niſi de furto.

in iſta ſolut.

ad 4. argum.

De cura reddendæ mercedis. Ad ſextum dicendum, quod mercenarij, qui locant operas ſuas, pauperes ſunt de laboribus ſuis victum quærentes quotidianum: & ideo lex prouide ordinauit, vt ſtatim eis merces ſolueretur, ne victus eis deficeret. Sed illi qui locant alias res, diuites eſſe conſueuerunt, nec ita indigent locationis pretio ad ſuum victum quotidianum: & ideo non eſt eadem ratio in vtroque.

De iudiciorum appellationibus. Ad ſeptimum dicendum, quod iudices ad hoc inter homines conſtituuntur, quod determinent quod ambiguum inter homines circa iuſtitiam eſſe poteſt. Dupliciter etiam aliquid poteſt eſſe ambiguum. Vno modo apud ſimplices: & ad hoc dubium tollendum mandatur Deut. 16. vt iudices, & magiſtri conſtituerentur per ſingulas tribus, vt iudicarent populum iuſto iudicio,

iudicio. Alio modo contingit aliquid eſſe dubium etiam apud peritos: & ideo ad hoc dubium tollendum conſtituit lex, vt omnes recurrerent ad locum principalem à Deo electum, in quo & ſummus Sacerdos eſſet, qui determinaret dubia circa cæremonias diuini cultus,& ſummus iudex populi,qui determinaret quæ pertinent ad iudicia hominum: ſicut etiam nunc per appellationem,vel per conſultationem cauſæ ab inferioribus iudicibus ad ſuperiores deferuntur. Vnde dicitur Deut. 17. Si difficile, & ambiguum apud te iudicium proſpexeris, & iudicum intra portas tuas videris verba variari:aſcende ad locum, quem elegerit Dominus, venieſque ad ſacerdotes Leuitici generis,& ad iudicem qui fuerit in illo tempore.Huiuſmodi autem ambigua iudicia non frequenter emergebant,vnde ex hoc populus non grauabatur.

De teſtibus.

Ad octauum dicendum, quod in negotiis humanis non poteſt haberi demonſtratiua probatio, & infallibilis, ſed ſufficit aliqua coniecturalis probabilitas, ſecundum quam Rhetor perſuadet.Et ideo licet ſit poſsibile duos aut tres teſtes in mendacium conuenire,non tamen eſt facile nec probabile, quod conueniant:& ideo accipitur eorum teſtimonium tanquam verum,& præcipue ſi in ſuo teſtimonio non vacillent, vel alias ſuſpecti non fuerint. Et ad hoc etiam, quod non de facili à veritate teſtes declinarent,inſtituit lex, vt teſtes diligentiſsime examinarentur, & grauiter punirentur, qui inuenirentur mendaces: vt habetur Deut. 19. Fuit autem aliqua ratio huiuſmodi numeri determinandi, ad ſignificandam infallibilem veritatem perſonarum diuinarum: quæ quandoque numerantur duæ,quia Spiritus ſanctus eſt nexus duorum: quandoque exprimuntur tres, vt * Auguſt. dicit ſuper illud Ioan 8.In lege veſtra ſcriptum eſt, quia duorum hominum teſtimonium verum eſt.

Trac. 36. in Ioan. declinando ad ſi.

Ad nonum dicendum, quod non ſolum propter grauitatem culpæ, ſed etiam propter alias cauſas grauis pœna infligitur. Primo quidem propter quantitatem peccati:quia maiori peccato cæteris paribus pœna grauior debetur. Secundo propter peccati conſuetudinem:quia à peccatis conſuetis non faciliter homines abſtrahuntur, niſi per graues pœnas. Tertio propter multam concupiſcentiam, vel delectationem in peccato:ab his enim non de facili homines abſtrahuntur, niſi propter graues pœnas. Quarto propter facilitatem committendi peccatum, & iacendi in ipſo: huiuſmodi enim peccata quando manifeſtantur, ſunt magis punienda ad aliorum terrorem. Circa

rom. 9. & lib. 1. de tri. c. 8. à me. c. 3.

De pœnis in quouis iudicio infligendis.

ipſam etiam quantitatem peccati quadruplex gradus eſt attendendus, etiam circa vnum, & idem factum. Quorum primus eſt, quando inuoluntarius peccatum committit: tunc enim ſi omnino eſt inuoluntarius, totaliter excuſatur à pœna. Dicitur enim Deut. 22. quod puella, quæ opprimitur in agro, non eſt rea mortis, quia clamauit, & nullus affuit qui liberaret eam. Si vero aliquo modo fuerit voluntarius, ſed tamen ex infirmitate peccat (puta cum quis peccat ex paſsione) minuitur peccatum: & pœna ſecundum veritatem iudicij diminui debet, niſi forte propter communem vtilitatem pœna aggrauetur ad abſtrahendum homines ab huiuſmodi peccatis, ſicut * dictum eſt. Secundus gradus eſt, quando quis per ignorantiam peccauit, & tunc aliquo modo reus reputabatur propter negligētiam addiſcendi: ſed tamen non puniebatur per iudices, ſed expiabat peccatum ſuum per ſacrificia. Vnde dicitur Leuit. 4. Anima quæ peccauerit per ignorantiam, &c. Sed hoc intelligendum eſt de ignorantia facti: non autem de ignorantia præcepti diuini, quod omnes ſcire tenebantur. Tertius gradus eſt, quando aliquis ex ſuperbia peccabat, id eſt ex certa electione, vel ex certa malitia: & tunc puniebatur ſecundum quantitatem delicti. Quartus autem gradus eſt, quando peccabat per proteruiam, & pertinaciam: & tunc quaſi rebellis, & deſtructor ordinationis legis, omnino occidendus erat. Secundum hoc dicendum eſt, quod in pœna furti conſiderabatur ſecundum legem id quod frequenter accidere poterat: & ideo pro furto aliarum rerum, quæ de facili cuſtodiri poſſunt à furibus, non reddebat fur niſi duplum. Oues autem non de facili poſſunt cuſtodiri à furto, quia paſcuntur in agris: & ideo frequentius contingebat, quod oues furto ſubtraherentur. Vnde lex maiorem pœnam appoſuit, vt ſcilicet quatuor oues pro vna oue redderentur. Adhuc autē boues difficilius cuſtodiuntur, quia habentur in agris, & non ita paſcuntur gregatim ſicut oues. Et ideo adhuc hic maiorem pœnam appoſuit: vt ſcilicet quinque boues pro vno boue redderentur. Et hoc dico, niſi forte idem animal inuentum fuerit viuens apud eum: quia tunc ſolum duplum reſtituebat, ſicut & in cæteris furtis: poterat enim haberi præſumptio, quod cogitaret reſtituere, ex quo viuum ſeruaſſet. Vel poteſt dici ſecundum gloſſam *, quod bos habet quinque vtilitates: quia immolatur, arat, paſcit carnibus, lac dat, & corium etiam diuerſis vſibus miniſtrat: & ideo pro vno hone quinque boues reddebantur. Ouis etiam habet quatuor

In iſta met ſolutione.

Gloſ. ord. in princ. 22. cap. Exod.

tuor vtilitates: immolatur, paſcit, lac dat, & lanam miniſtrat. Filius autem contumax non, quia comedebat, & bibebat, occidebatur: ſed propter contumaciam, & rebellionem, quæ ſemper morte puniebatur, vt dictum eſt. Ille vero qui colligebat ligna in ſabbato, lapidatus fuit tamquam legis violator, quæ ſabbatum obſeruari præcipiebat in commemorationem fidei nouitatis mundi, ſicut ſupra * dictum eſt, vnde occiſus fuit tamquam infidelis. *q. 100. a. 5. in cor. & ad 2. arg.*

Ad decimum dicendum, quod lex vetus pœnam mortis inflixit in grauioribus criminibus, ſcilicet in his, quæ contra Deum peccantur, & in homicidio & in furto hominum; & in irreuerentia ad parentes, & in adulterio, & in inceſtibus. In furto aliarum rerum adhibuit pœnam damni: in percuſſuris autem, & mutilationibus induxit pœnam talionis, & ſimiliter in peccato falſi teſtimonij. In aliis autem minoribus culpis induxit pœnam flagellationis, vel ignominiæ. Pœnam autem ſeruitutis induxit in duobus caſibus. In vno quidem, quando ſeptimo anno remiſsionis ille qui erat ſeruus, nolebat beneficio legis vti, vt liber exiret: vnde pro pœna ei infligebatur, vt in perpetuum ſeruus remaneret. Secundo infligebatur furi, quando non habebat quod poſſet reſtituere: ſicut habetur Exod. vigeſimoſecundo. Pœnam autem exilij vniuerſaliter lex non ſtatuit, quia in ſolo populo illo Deus colebatur, omnibus aliis populis per idololatriam corruptis. Vnde, ſi quis à populo illo vniuerſaliter excluſus eſſet, daretur ei occaſio idolatriæ: & ideo 1. Regum vigeſimoſexto dicitur, quod Dauid dixit ad Saul, Maledicti ſunt, qui eiecerunt me hodie, vt non habitem in hæreditate Domini, dicentes, Vade, ſerui diis alienis. Erat tamen aliquod particulare exilium: dicitur enim Deuter. 19. quod qui percuſſerit proximum ſuum neſciens, & qui nullum contra ipſum habuiſſe odium comprobatur, ad vnam vrbium refugij confugiebat, & ibi manebat vſque ad mortem ſummi Sacerdotis: tunc enim ei licebat ad domum ſuam redire: quia in vniuerſali damno populi conſueuerunt particulares iræ ſedari, & ira proximi defuncti non ſic proni erant ad eius occiſionem.

Ad vndecimum dicendum, quod animalia bruta mandabantur occidi, non propter aliquam ipſorum culpam, ſed in pœnam dominorum, qui talia animalia non cuſtodierant ab huiuſmodi peccatis. Et ideo magis puniebatur dominus, ſi bos cornupeta fuerat ab heri, & nudiuſtertius (in quo caſu poterat *De homicidii pœna.*

 occurri

occurrit periculo) quam ſi ſubito cornupeta efficeretur. Vel occidebantur animalia in deteſtationem peccati, & ne ex eorum aſpectu aliquis horror hominibus incuteretur.

Ad duodecimum dicendũ, quod ratio literalis iſtius mandati fuit, vt Rabbi Moyſes dicit, quia frequenter interfector eſt de ciuitate propinquiori. vnde occiſio vitulæ fiebat ad explorandum homicidium occultum: quod quidem fiebat per tria. Quorum vnum eſt, quod ſeniores ciuitatis iurabant, nihil ſe prætermiſiſſe in cuſtodia viarum. Aliud eſt, quia ille, cuius erat vitula, damnificabatur in occiſione animalis, & ſi prius manifeſtaretur homicidium, animal non occideretur. Tertium eſt, quia locus in quo occidebatur vitula, remanebat incultus: & ideo ad euitandum vtrumque damnum homines ciuitatis de facili manifeſtarent homicidam, ſi ſcirent: & raro poterat eſſe quin aliqua verba, vel indicia ſuper hoc facta eſſent. Vel hoc fiebat ad terrorẽ in deteſtationem homicidij. Per occiſionem enim vitulæ, quæ eſt animal vtile, & fortitudine plenum, præcipue antequam laboret ſub iugo: ſignificabatur, quod quicumque homicidium feciſſet, quamuis eſſet vtilis, & fortis, occidendus erat, & morte crudeli, quod ceruicis conciſio ſignificabat: & quod tamquam vilis, & abiectus à conſortio hominum excludendus erat: quod ſignificabatur per hoc, quod vitula occiſa in loco aſpero, & inculto relinquebatur, in putredinem conuertenda. Myſtice autem per vitulam de armento ſignificatur caro Chriſti, quæ non traxit iugum, quia non fecit peccatum; nec terram ſcidit vomere, id eſt, ſeditionis maculam non admiſit. Per hoc enim quod in valle inculta occidebatur, ſignificabatur deſpecta mors Chriſti, per quam purgantur omnia peccata: & diabolus eſſe homicidij auctor oſtenditur.

562 Art. 3. *Vtrum iudicialia præcepta ſint conuenienter tradita quantum ad extraneos?*

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod iudicialia præcepta non ſint conuenienter tradita quantum ad extraneos. Dicit enim Petrus Actorum decimo: In veritate comperi, quoniam non eſt acceptor perſonarum Deus: ſed in omni gente, qui timet Deum, & operatur iuſtitiam, acceptus eſt illi. Sed illi qui ſunt Deo accepti, non ſunt ab Eccleſia Dei excludendi. Inconuenienter igitur mandatur Deut. 23 quod Ammonites, & Moabites etiam poſt decimam generationem non intrabunt in Eccleſiam Domini in æternum. E contrario autem ibidem præcipitur de

de quibuſdam gentibus, Non abominaberis Idumæum, quia frater tuus eſt: nec AEgyptium, quia aduena fuiſti in terra eius.

¶ 2. Præterea, Ea, quæ non ſunt in poteſtate noſtra, non merentur aliquam pœnam. Sed quod homo ſit eunuchus vel ex ſcorto natus, non eſt in poteſtate eius. Ergo inconuenienter mandatur Deut, 23. quod eunuchus & ex ſcorto natus non ingrediatur eccleſiam Domini.

¶ 3. Præterea, Lex vetus miſericorditer mandauit, vt aduenæ non affligantur. Dicitur enim Exod. 22. Aduenam non contriſtabis, neque affliges eum; aduenæ enim & ipſi fuiſtis in terra AEgypti. & 23. Peregrino moleſtus non eris: ſcitis enim aduenarum animas, quia & ipſi peregrini fuiſtis in terra AEgypti. Sed ad afflictionem alicuius pertinet, quod vſuris opprimatur. Inconuenienter igitur lex permiſit Deut. 23. vt alienis ad vſuram pecuniam mutuarent.

¶ 4. Præterea, Multo magis appropinquant nobis homines quam arbores. Sed his quæ ſunt nobis magis propinqua, magis debemus affectum & effectum dilectionis impendere, ſecundum illud Eccleſ. 13. Omne animal diligit ſimile ſibi: ſic & omnis homo proximum ſibi. Inconuenienter igitur Dominus Deuter. 20. mandauit, quod de ciuitatibus hoſtium captis omnes interficerent, & tamen arbores fructiferas non ſucciderent.

¶ 5. Præterea, Bonum commune ſecundum virtutem, eſt bono priuato præferendum ab vnoquoque. Sed in bello quod committitur contra hoſtes, quæritur bonum commune. Inconuenienter igitur mandatur Deut. 20. quod imminente prælio aliqui domum remittantur: puta qui ædificauit domum nouam, qui plantauit vineam, vel qui deſpondit vxorem.

¶ 6. Præterea, Ex culpa non debet quis commodum reportare. Sed quod homo ſit formidoloſus, & corde pauidus, culpabile eſt, Contrarium enim eſt virtuti fortitudinis, Inconuenienter igitur à labore prælij excuſabantur formidoloſi, & pauidum cor habentes.

SED contra eſt, quod Sapientia diuina dicit Prouerb. 8. Recti ſunt omnes ſermones mei, non eſt in eis prauum quid, neque peruerſum.

RESPONDEO dicendum, quod cum extraneis poteſt eſſe hominum conuerſatio dupliciter. Vno modo pacifice: alio modo hoſtiliter, & quantum ad vtrumque modum ordinandum, lex conuenientia

præcepta continebat. Tripliciter enim offerebatur Iudæis occaſio, vt cum extraneis pacifice communicarent. Primo quidem, quando extranei per terram eorum tranſitum faciebant quaſi peregrini. Alio modo, quando in terram eorum adueniebant ad inhabitandum ſicut aduenæ, & quantum ad vtrumque lex miſericordiæ præcepta propoſuit. Nam Exod. 22. dicitur, Aduenam non contriſtabis, & 23. dicitur, Peregrino moleſtus non eris. Tertio vero quando aliqui extranei totaliter in eorum conſortium & ritum admitti volebant. Et in his quidam ordo attendebatur: non enim ſtatim recipiebantur quaſi ciues, ſicut etiam apud quoſdam Gentilium ſtatutum erat, vt non reputarentur ciues niſi qui ex auo vel atauo ciues exiſterent, vt Philoſophus dicit in 3. Polit.* & hoc ideo, quia ſi ſtatim extranei aduenientes reciperentur ad tractandum ea quæ ſunt populi, poſſent multa pericula contingere, dum extranei non habentes adhuc amorem firmatum ad bonum publicum, aliqua contra populum attentarent. Et ideo lex ſtatuit, vt de quibuſdam Gentibus habentibus aliquam affinitatem ad Iudæos, ſcilicet de AEgyptiis, apud quos nati fuerant & nutriti, & de Idumæis filiis Eſau fratris Iacob, in tertia generatione reciperentur in conſortium populi. Quidam vero quia hoſtiliter ſe ad eos habuerant (ſicut Ammonitæ & Moabitæ), numquam in conſortium populi admitterentur. Amalecitæ autem, qui magis eis fuerant aduerſati, & cum eis nullum cognationis habebant conſortium, quaſi hoſtes perpetui haberentur. Dicitur enim Exod. 17. Bellum Dei erit contra Amalec à generatione in generationem. Similiter etiam quantum ad hoſtilem communicationem cum extraneis, lex conuenientia præcepta tradidit. Nam primo quidem inſtituit, vt bellum iuſte iniretur. Mandatur enim Deut. 20. quod quando accederent ad expugnandam ciuitatem, offerrēt ei primo pacem. Secundo inſtituit, vt fortiter bellum inceptum exequerentur, habentes de Deo fiduciam. Et ad hoc melius obſeruandum inſtituit, quod imminente prælio ſacerdos eos confortaret, promittendo auxilium Dei. Tertio mandauit, vt impedimenta prælij remouerentur, remittendo quoſdam ad domum, qui poſſent impedimenta præſtare. Quarto inſtituit, vt victoria moderate vterentur, parcendo mulieribus & paruulis, & etiam ligna fructifera regionis non incidendo.

lib. 3. c. 1 inter med. & ſi. io. 5.

Ad primum ergo dicendum, quod homines nullius gentis excluſit lex à cultu Dei, & ab his quæ pertinent

tinent ad animæ ſalutem. Dicitur enim Exod. 12. Si quis peregrinorum in veſtram voluerit tranſire coloniam, & facere Phaſe Domini, circumcidetur prius omne maſculinum eius, & tunc rite celebrabit, eritq; ſimul ſicut indigena terræ. Sed in temporalibus quantum ad ea, quæ pertinebant ad communitatem populi, non ſtatim quilibet admittebatur, ratione ſupradicta *. Sed quidam in tertia generatione, ſcilicet Aegyptij & Idumæi. Alij vero perpetuo excludebantur in deteſtationem culpæ præteritæ, ſicut Moabitæ, & Ammonitæ, & Amalecitæ. Sicut enim punitur vnus homo propter peccatum quod commiſit vt alij videntes timeant, & peccare deſiſtant: ita etiam propter aliquod peccatum gens vel ciuitas poteſt puniri, vt alij à ſimili peccato abſtineant. Poterat tamen diſpenſatiue aliquis in collegium populi admitti, propter aliquem virtutis actum, ſicut Iudith 14. dicitur, quod Achior dux filiorum Ammon appoſitus eſt ad populũ Iſrael, & omnis ſucceſsio generis eius. Et ſimiliter Ruth Moabitis, quæ mulier virtutis erat: licet poſsit dici, quod illa prohibitio extendebatur ad viros, non ad mulieres, quibus non competit ſimpliciter eſſe ciues. *in corp. art.*

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut Philoſophus dicit in 3. Polit. * dupliciter aliquis dicitur eſſe ciuis. Vno modo ſimpliciter, & alio modo ſecundum quid. Simpliciter quidem ciuis eſt, qui poteſt agere ea quæ ſunt ciuium, puta dare conſilium, vel iudicium in populo. Secundum quid autem ciuis dici poteſt, quicumque ciuitatem inhabitat, etiam viles perſonæ & pueri & ſenes, qui non ſunt idonei ad hoc, quod habeant poteſtatem in his quæ pertinent ad commune. Ideo ergo ſpurij propter vilitatem originis excludebantur ab eccleſia, id eſt à collegio populi, vſque ad decimam generationem: & ſimiliter eunuchi, quibus non poterat competere honor, qui patribus debebatur, & præcipue in populo Iudæorum, in quo Dei cultus conſeruabatur per carnis generationem. Nam etiam apud Gentiles qui multos filios genuerant, aliquo inſigni honore donabantur, ſicut Philoſophus dicit in 2. Polit. * tamen quantum ad ea, quæ ad gratiam Dei pertinebant, eunuchi ab aliis non ſeparabantur, ſicut nec aduenæ, vt dictum eſt *. Dicitur enim Iſai. 56. Non dicat filius aduenæ qui adhæret domino dicens, Separatione diuidet me Dominus à populo ſuo: & non dicat eunuchus, Ecce ego lignum aridum. *lib. 3. c. 3. à med. tom. 5.* *lib. 2. c. 7. circ. med.* *in co. ar. & ad 1. argum.*

Ad tertium dicendum, quod accipere vſuras ab

alienis non erat ſecundum intentionem legis : ſed ex quadam permiſsione, propter pronitatem Iudæorum ad auaritiam, & vt magis pacifice ſe haberent ad extraneos, à quibus lucrabantur.

Ad quartum dicendum, quod circa ciuitates hoſtium quædam diſtinctio adhibebatur. Quædam enim erant remotæ non de numero illarum vrbium, quæ eis erant repromiſſæ : & in talibus vrbibus expugnatis occidebantur maſculi, qui pugnauerant contra populum Dei : mulieribus autem & infantibus parcebatur. Sed in ciuitatibus vicinis, quæ erant eis repromiſſæ, omnes mandabantur interfici propter iniquitates eorum priores, ad quas puniendas Dominus populum Iſraël diuinæ iuſtitiæ executorem mittebat. Dicitur enim Deut. 9. *Quia illæ egerunt impiè, introeunte te deletæ ſunt.* Ligna autem fructifera mandabantur reſeruari propter vtilitatem ipſius populi, cuius ditioni ciuitas & eius territorium erat ſubiiciendum.

Ad quintum dicendum, quod nouus ædificator domus, aut plantator vineæ, vel deſponſator vxoris excludebantur à prælio, propter duo. Primo quidem quia ea quæ homo de nouo habet, vel ſtatim paratus eſt ad habendum, magis ſolet amare, & per conſequens eorum amiſsionem timere. Vnde probabile erat, quod ex tali amore magis mortem timerent, & ſic minus fortes eſſent ad pugnandum. Secundo, quia ſicut Philoſophus dicit in 2. Phyſic. * infortunium videtur, quando aliquis appropinquat ad aliquod bonum habendum, ſi poſtea impediatur ab illo: & ideo ne propinqui remanentes magis contriſtarentur de morte talium, qui bonis ſibi paratis, potiti non fuerunt, & etiam populus conſiderans hoc horreret: huiuſmodi homines à mortis periculo ſunt ſequeſtrati per ſubſtractionem à prælio.

Li. 2. Phy. te. 56.

Ad ſextum dicendum, quod timidi remittebātur ad domum, non vt ipſi ex hoc commodum conſequerentur, ſed ne populus ex eorum præſentia incommodum conſequeretur, dum per eorum timorem & fugam etiam alij ad timendum & fugiendum prouocarentur.

563 Art. 4. *Vtrum conuenienter lex vetus præcepta ediderit circa domeſticas perſonas?*

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod inconuenienter lex vetus præcepta ediderit circa perſonas domeſticas. Seruus enim id quod eſt, domini eſt, vt Philoſophus dicit in 1. Polit. * Sed id quod eſt alicuius, perpetuo eius eſſe debet. Ergo inconuenienter lex mandauit Exod. 21. quod ſerui ſeptimo anno liberi abſcederent.

lib. 1. Pol. c. 3. parū ante med. tom. 5.

¶. 2. Præ

¶ 2. Præterea Sicut animal aliquod, vt aſinus, aut bos, eſt poſſeſſio domini: ita etiam ſeruus. Sed de animalibus præcipitur Deut. 22. quod reſtituantur dominis ſuis, ſi errare inueniantur. Inconuenienter ergo mandatur Deut. 23. Non tradas ſeruum domino ſuo, qui ad te confugerit.

3. Præterea, Lex diuina debet magis ad miſericordiam prouocare quam etiam lex humana. Sed ſecundum leges humanas grauiter puniuntur qui nimis aſpere affligunt ſeruos, aut ancillas. Aſperrima autem videtur eſſe afflictio, ex qua ſequitur mors. Inconuenienter igitur ſtatuitur Exod. 21. quod qui percuſſerit ſeruum ſuum, vel ancillam virga, ſi vno die ſuperuixerit, non ſubiacebit pœnæ, quia pecunia illius eſt.

¶ 4. Præterea, Alius eſt principatus domini ad ſeruum, & patris ad filium, vt dicitur in 1. & 3. *Polit. Sed hoc ad principatum domini ad ſeruum pertinet, vt aliquis ſeruum vel ancillam vendere poſsit. Inconuenienter igitur lex permiſit, quod aliquis venderet filiam ſuam in famulam vel ancillam. *lib. 1. c. 4. tom. 5.*

¶ 5. Præterea, Pater habet ſui filij poteſtatem. Sed eius eſt punire exceſſus, qui habet poteſtatem ſuper peccantem. Inconuenienter igitur mandatur Deut. 21. quod pater ducat filium ſuum ad ſeniores ciuitatis puniendum.

6. Præterea, Dominus prohibuit Deut. 7. vt cum alienigenis non ſociarent coniugia, & coniuncta etiam ſepararent, vt patet 1. Eſd. 10. Inconuenienter igitur Deut. 21. conceditur eis, vt captiuas alienigenarum ducere poſsint vxores.

¶ 7. Præterea, Dominus in vxoribus ducendis quoſdam conſanguinitatis & affinitatis gradus præcepit eſſe vitandos, vt patet Leu. 18. Inconuenienter igitur mandatur Deut. 25. quod ſi aliquis eſſet mortuus abſque liberis, vxorem ipſius frater eius acciperet.

¶ 8. Præterea, Inter virum & vxorem ſicut eſt maxima familiaritas, ita debet eſſe fides firmiſsima. Sed hoc non poteſt eſſe, ſi matrimonium diſſolubile fuerit. Inconuenienter igitur Dominus permiſit Deut. 24. quod aliquis poſſet vxorem dimittere ſcripto libello repudij, & quod etiam vlterius eam recuperare non poſſet.

¶ 9. Præterea, Sicut vxor poteſt frangere fidem marito, ita etiam ſeruus domino, & filius patri. Sed ad inueſtigandam iniuriam ſerui in dominum, vel filij in patrem, non eſt inſtitutum in lege aliquod ſacrificium. Superflue igitur videtur inſtitui ſacrificium ze-

lotypiç ad inueſtigandum vxoris adulterium. Num. 5.
Sic igitur inconuenienter videntur eſſe tradita in lege præcepta iudicialia circa perſonas domeſticas.

SED contra eſt, quod dicitur in Pſal. 18. Iudicia Domini vera, iuſtificata in ſemetipſa.

RESPONDEO dicendum, quod communio domeſticarum perſonarum adinuicem, vt Philoſophus dicit in 1 Polit. * eſt ſecundum quotidianos actus, qui ordinantur ad neceſsitatem vitæ. Vita autem hominis conſeruatur dupliciter. Vno modo, quantum ad indiuiduum, provt ſcilicet homo idem numero viuit: & ad talem vitæ conſeruationem opitulantur hominis exteriora bona, ex quibus homo habet victum, & veſtitum, & alia huiuſmodi neceſſaria vitæ, in quibus adminiſtrandis indiget homo ſeruis. Alio modo conſeruatur vita hominis ſecundum ſpeciem per generationem ad quam indiget homo vxore, vt ex ea generet filium. Sic igitur in domeſtica communione ſunt tres combinationes, ſcilicet Domini ad ſeruum, viri ad vxorem, patris ad filium. Et quantum ad omnia iſta lex vetus conuenientia præcepta tradidit. Nam quantum ad ſeruos, inſtituit, vt modeſte tractarentur, & quantum ad labores, ne ſcilicet immoderatis laboribus affligerentur. Vnde Deuter. 5. Dominus mandauit, vt in die ſabbati requieſceret ſeruus & ancilla tua ſicut & tu, Iterum quantum ad pœnas infligendas: impoſuit enim mutilatoribus ſeruorum, vt dimitterent eos liberos, ſicut habetur Exod. 21. & ſimile etiam ſtatuit in ancilla, quam in vxorem aliquis duxerit. Statuit etiam ſpecialiter circa ſeruos qui erant ex populo, vt ſeptimo anno liberi egrederentur cum omnibus quæ apportauerant, etiam veſtimentis, vt habetur Exod. 21. Mandatur etiam inſuper Deut. 15. vt eis detur viaticum.

*lib. 1 c. 1. à medio, tom. 5.

¶ Circa vxores vero ſtatuitur in lege quantum ad vxores ducendas, vt ſcilicet ducant vxores ſuç tribus, ſicut habetur Numeri vltimo: & hoc ideo, ne ſortes tribuum confundantur. Et quod aliquis in vxorem ducat vxorem fratris defuncti ſine liberis, vt habetur Deut. 25. & hoc ideo, vt ille qui non potuit habere ſucceſſores ſecundum carnis originem, ſaltem habeat per quamdam adeptionem, & ſic non totaliter memoria defuncti deleatur. Prohibuit etiam quaſdam perſonas ne in coniugium ducerentur, ſcilicet alienigenas propter periculum ſeductionis, & propinquas propter reuerentiam naturalem. quæ eis debetur. Statuit etiam qualiter vxores iam ductæ tractari deberent, vt ſcilicet non leuiter infamarentur. Vnde man-

datur

datur puniri ille qui falſo crimen imponit vxori, vt habetur Deuter. 22. & quod etiam propter vxoris odium filius detrimentum non pateretur, vt habetur Deut. 21. & etiam quod propter odium vxorem non affligeret, ſed potius ſcripto libello eam dimitteret: vt patet Deuter. 24. Et vt etiam maior dilectio inter coniuges à principio contrahatur, præcipitur, quod cum aliquis nuper vxorem acceperit, nihil ei publicæ neceſsiſatis iniungatur, vt libere poſsit lætari cum vxore ſua.

¶ Circa filios autem inſtituit, vt patres eis diſciplinam adhiberent, inſtituendo eos in fide. Vnde dicitur Exod. 12. Cum dixerint vobis filij veſtri, Quæ eſt iſta religio? dicetis eis. Victima tranſitus Domini eſt, & quod etiam inſtruerent eos in moribus. Vnde dicitur Deut. 21. quod patres dicere debent, Monita noſtra audire contemnit, comeſſationibus vacat, & luxuriæ, atque conuiuiis.

Ad primum ergo dicendum, quod quia filij Iſraël erant à Domino de ſeruitute liberati, & per hoc diuinæ ſeruituti addicti noluit Dominus vt in perpetuum ſerui eſſent. Vnde dicitur Leui. 25. Si paupertate compulſus vendiderit ſe tibi frater tuus, non eum opprimes ſeruitute famulorum: ſed quaſi mercenarius & colonus erit; mei enim ſunt ſerui, & ego eduxi eos de terra AEgypti, vt non veneant conditione ſeruorum. Et ideo quia ſimpliciter ſerui non erant ſed ſecundum quid, finito tempore dimittebantur liberi.

Ad ſecundum dicendum, quod mandatum illud intelligitur de ſeruo, qui à Domino quæritur ad occidendum, vel ad aliquod peccati miniſterium.

Ad tertium dicendum, quod circa læſiones ſeruis illatas, lex conſideraſſe videtur, vtrum ſit certa vel incerta. Si enim læſio certa eſſet, lex pœnam adhibuit: pro mutilatione quidem amiſsionem ſerui, qui mandabatur libertati donandus: pro morte autem homicidij pœnam, cum ſeruus in manu domini verberantis moreretur. Si vero læſio non eſſet certa, ſed aliquam apparentiam haberet, lex nullam pœnam infligebat in proprio ſeruo; puta cum percuſſus ſeruus non ſtatim moriebatur, ſed poſt aliquos dies. Incertum enim erat, vtrum ex percuſsione mortuus eſſet: quia ſi percuſsiſſet liberum hominem, ita tamen quod ſtatim non moreretur, ſed ſuper baculum ſuum ambularet: non erat homicidij reus, qui percuſſerat, etiam ſi poſtea moreretur: tenebatur tamen ad impenſas ſoluendas, quas percuſſus in medicos fecerat. Sed hoc in ſeruo proprio locum non habebat, quia quicquid

ſeruus

Digitized by Google

ſeruus habebat,& etiam ipſa perſona ſerui, erat quędam poſſeſsio domini: & ideo pro cauſa aſsignatur, quare non ſubiaceat pœnæ pecuniariæ, quia pecunia illius eſt.

in ſolut. 1. arg. Ad quartum dicendum, quod ſicut dictum eſt*, nullus Iudæus poterat poſsidere Iudæum, quaſi ſimpliciter ſeruum: ſed erat ſeruus ſecundum quid, quaſi mercenarius vſque ad tempus. Et per hunc modum permittebat lex, quod paupertate cogente aliquis filium vel filiam venderet, & hoc etiam verba ipſius legis oſtendunt: dicit enim, Si quis vendiderit filiam ſuam in famulam, non egredietur, ſicut exire ancillæ conſueuerunt. Per hunc etiam modum non ſolum filium ſuum, ſed etiam ſeipſum aliquis vendere poterat magis quam mercenarium, quam quaſi ſeruum: ſecundum illud Leuit. 25. Si paupertate compulſus vendiderit ſe tibi frater tuus, non eum opprimes ſeruitute famulorum: ſed quaſi mercenarius & colonus erit.

lib. 10. c. vlt. ante med tc. 5. Ad quintum dicendum, quod ſicut Philoſophus dicit in decimo Ethic.* principatus paternus habet ſolum admonendi poteſtatem: non autem habet vim coactiuam, per quam rebelles & contumaces comprimi poſſunt, & ideo in hoc caſu lex mandabat, vt filius contumax à principibus ciuitatis puniretur.

Ad ſextum dicendum, quod Dominus alienigenas prohibuit in matrimonium duci, propter periculum ſeductionis, ne inducerentur in idololatriam. Et ſpecialiter hoc prohibuit de illis gentibus, quæ in vicino habitabant, de quibus erat magis probabile, quod ſuos ritus retinerent. Si qua vero idololatriæ cultum dimittere vellet, & ad Legis cultum ſe transferre: poterat in matrimonium duci, ſicut patet de Ruth, quam duxit Booz in vxorem. Vnde ipſa dixerat ſocrui ſuæ, Populus tuus populus meus, Deus tuus Deus meus, vt habetur Ruth primo. Et ideo captiua non aliter permittebatur in vxorem duci, niſi prius raſa ceſarie, & circumciſis vnguibus, & depoſita veſte, in qua capta eſt, & fleret patrem & matrem: per quæ ſignificatur idololatriæ perpetua abiectio.

Ad ſeptimum dicendum, quod ſicut Chryſoſt. dicit ſuper Matthæum, quia immitigabile malum erat mors apud Iudæos, qui omnia pro præſenti vita faciebant: ſtatutum fuit, vt defuncto filius naſceretur ex fratre, quod erat quædam mortis mitigatio. Non autem alius quam frater vel propinquus iubebatur accipere vxorem defuncti: quia non ita crederetur qui ex tali coniunctione erat naſciturus, eſſe eius filius qui obiit: & iterum extraneus non ita haberet neceſsitatem.

tem ſtatuere domum eius qui obierat, ſicut frater, cui etiam ex cognatione hoc facere iuſtum erat. Ex quo patet, quod frater in accipiendo vxorem fratris ſui, perſona fratris ſui defuncti fungebatur.

Ad octauum dicendum, quod lex permiſit repudium vxoris: non quia ſimpliciter iuſtum eſſet, ſed propter duritiam Iudæorum, vt Dominus dicit Matt. 19. Sed de hoc oportet plenius tractari, cum de ma-
t rimonio agetur.

Ad nonum dicendum, quod vxores fidem matrimonij frangunt per adulterium, & de facili propter delectationem, & latenter, quia oculus adulteri obſeruat caliginem, vt dicitur Iob. 24. Non autem eſt ſimilis ratio de filio ad patrem, vel de ſeruo ad dominum: quia talis infidelitas non procedit ex tali concupiſcentia delectationis, ſed magis ex malitia, quę nō poteſt ita latere ſicut infidelitas mulieris adulteræ.

QVAESTIO CVI.

De lege Euangelica, quæ lex noua dicitur, ſecundum ſe, in quatuor articulos diuiſa.

Conſequenter conſiderandum eſt de lege Euangelij, quæ dicitur lex noua.

¶ Et primo de ipſa ſecundum ſe. Secundo de ipſa per comparationem ad legem veterem. Tertio, de his, quæ in lege noua continentur.

CIRCA primum quæruntur quatuor.

¶ Primo, qualis ſit, vtrum ſcilicet ſit ſcripta vel indita?

¶ Secundo, de virtute eius, vtrum iuſtificet?

¶ Tertio, de principio eius, vtrum debuerit dari à principio mundi?

¶ Quarto, de termino eius, vtrum ſcilicet ſit duratura vſque ad finem, an debeat ei alia lex ſuccedere?

Art. 1. *Vtrum lex noua ſit lex ſcripta?* 564

Ad primum ſic proceditur. Videtur, quod lex noua ſit lex ſcripta. Lex enim noua eſt ipſum Euangelium. Sed Euangelium eſt deſcriptum Ioan. 20. Hæc autem ſcripta ſunt, vt credatis. Ergo lex noua eſt lex ſcripta.

inf. art. 2. & 3. cor. & q. 107. a. 1. ad 2. & 3. & q. 108. ar. 1. cor. & ad 1. & quo. 4. ar. 13. co.

¶ 2. Præterea, Lex indita eſt lex naturæ, ſecundum illud Rom. 2. Naturaliter ea quæ legis ſunt, faciunt, qui habent opus legis ſcriptum in cordibus ſuis. Si igitur lex Euangelij eſſet lex indita, non differret à lege naturæ.

¶ 3. Præterea, Lex Euangelij propria eſt eorum, qui ſunt in ſtatu noui teſtamenti. Sed lex indita com-

munis

munis eſt & eis qui ſunt in nouo teſtamento, & eis qui ſunt in veteri teſtamento. Dicitur enim Sapient. ſeptimo, quod diuina ſapientia per nationes in animas ſanctas ſe transfert, amicos Dei, & Prophetas conſtituit. Ergo lex noua non eſt lex indita.

SED contra eſt, quod lex noua eſt lex noui teſtamenti. Sed lex noui teſtamenti eſt indita in corde. Apoſtolus enim ad Heb. octauo dicit inducens auctoritatem, quæ habetur Iere. 31. Ecce dies venient, dicit Dominus, & conſummabo ſuper domum Iſrael, & ſuper domum Iuda teſtamentum nouum, & exponens, quod ſit hoc teſtamentum, dicit, Quia hoc eſt teſtamentum quod diſponam domui Iſraël, dabo leges meas in mentes eorum, & in corde eorum ſuperſcribam eas. Ergo lex noua eſt lex indita.

RESPONDEO dicendum, quod vnaquæque res illud videtur eſſe quod in ea eſt potiſsimum, vt *Philoſophus dicit in 9. Ethic. Id autem quod eſt potiſsimum in lege noui teſtamenti, & in quo tota virtus eius conſiſtit, eſt gratia Spiritus ſancti, quæ datur per fidem Chriſti: & ideo principaliter lex noua eſt ipſa gratia Spiritus ſancti, quæ datur Chriſti fidelibus, & hoc manifeſte apparet per Apoſtolum, qui ad Rom. 3. dicit, Vbi eſt ergo gloriatio tua? Excluſa eſt: per quam legem? factorum? non, ſed per legem fidei: ipſam enim fidei gratiam legem appellat, & expreſsius ad Rom. 8. dicitur, Lex ſpiritus vitæ in Chriſto Ieſu liberauit me à lege peccati & mortis: vnde & * Auguſt. dicit in lib. de ſpiritu & littera, quod ſicut lex factorum ſcripta fuit in tabulis lapideis, ita lex fidei ſcripta eſt in cordibus fidelium, & alibi * dicit in eodem lib. Quæ ſunt leges Dei ab ipſo Deo ſcriptæ in cordibus niſi ipſa præſentia Spiritus ſancti? Habet tamen lex noua quædam ſicut diſpoſitiua ad gratiam Spiritus ſancti, & ad vſum huius gratiæ pertinentia, quæ ſunt quaſi ſecundaria in lege noua, de quibus oportuit inſtrui fideles Chriſti & verbis & ſcriptis, tam circa credenda, quam circa agenda. Et ideo dicendum eſt, quod principaliter lex noua eſt lex indita, ſecundario autem eſt lex ſcripta.

lib. 9. eth. ca. 4. ante med. to. 5.

ca. 17. & 26. to. 3.

eod. lib. cap. 2. in princ.

Ad primum ergo dicendum, quod in ſcriptura Euangelij non continentur niſi ea, quæ pertinent ad gratiã Spiritus ſancti, vel ſicut diſpoſitiua, vel ſicut ordinatiua ad vſum huius gratiæ. Sicut diſpoſitiua quidem quantum ad intellectum per fidem, per quam datur Spiritus ſancti gratia, continentur in Euangelio ea, quæ pertinent ad manifeſtandam diuinitatem, vel humanitatem Chriſti. Secundum affectum vero conti-

nentur

nentur in Euangelio ea, quæ pertinent ad contemptum mundi, per quem homo fit capax Spiritus ſancti gratiæ. Mundus enim, id eſt, amatores mundi, non poteſt capere Spiritum ſanctum, vt habetur. Ioan. 14. Vſus vero ſpiritualis gratiæ eſt in operibus virtutum, ad quæ multipliciter Scriptura noui teſtamenti homines exhortatur.

Ad ſecundum dicendum, quod dupliciter eſt aliquid inditum homini. Vno modo pertinens ad naturam humanam: & ſic lex naturalis eſt lex indita homini. Alio modo eſt aliquid inditum homini quaſi ſuperadditum per gratiæ donum: & hoc modo lex noua eſt indita homini, non ſolùm indicans quid ſit faciendum, ſed etiam adiuuans, ad implendum.

Ad tertium dicendum, quod nullus vnquam habuit gratiam Spiritus ſancti, niſi per fidem Chriſti explicitam vel implicitam. Per fidem autem Chriſti pertinet homo ad nouum teſtamentum, vnde quibuſcumque fuit lex gratiæ indita, ſecundum hoc ad nouum teſtamentum pertinebant.

Art. 2. Vtrum lex noua iuſtificet? 565

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod lex noua non iuſtificet. Nullus enim iuſtificatur, niſi legi Dei obediat, ſecundum illud ad Heb. 5. Factus eſt, ſcilicet Chriſtus, omnibus obtemperantibus ſibi cauſa ſalutis æternæ. Sed Euangelium non ſemper hoc operatur, quod homines ei obediant. Dicitur enim Roman. 10. Non omnes obediunt Euangelio. Ergo lex noua non iuſtificat.

¶ 2. Præterea, Apoſtolus probat ad Rom. quod lex vetus non iuſtificabat, quia ea adueniente præuaricatio creuit. Dicitur enim ad Rom. 4. Lex iram operatur: vbi enim non eſt lex, nec præuaricatio. Sed multo magis lex noua præuaricationem addidit. Maiori enim pœna eſt dignus, qui poſt legem nouam datam adhuc peccat, ſecundum illud Heb. 10. Irritam quis faciens legem Moyſi, ſine vlla miſeratione duobus, vel tribus teſtibus moritur: quanto, magis putatis deteriora mereri ſupplicia, qui filium Dei conculcauerit, &c. Ergo lex noua non iuſtificat ſicut nec vetus.

¶ 3. Præterea, Iuſtificare eſt proprius effectus Dei, ſecundum illud ad Rom. 8. Deus eſt qui iuſtificat. Sed lex vetus fuit à Deo, ſicut & lex noua. Ergo lex noua non magis iuſtificat quam lex vetus.

SED contra eſt, quod Apoſtolus dicit ad Roman. 1. Non erubeſco Euangelium: virtus enim Dei eſt in ſalutem omni credenti. Non autem eſt ſalus

niſi

Digitized by Google

niſi in iuſtificatis. Ergo lex Euangelij iuſtificat.

art. præc. in cor. & ad 1. arg. RESPONDEO dicendum, quod ſicut dictum eſt *, ad legem Euangelij duo pertinent. Vnum quidem principaliter, ſcilicet ipſa gratia Spiritus ſancti interius data; & quantum ad hoc, noua lex iuſtificat. Vnde Auguſt. dicit in lib. de ſpiritu & littera *. *c. 17. circa princ. to. 3.* Ibi ſcilicet in veteri teſtamento, lex extrinſecus eſt poſita, qua iniuſti terrerentur: hic, ſcilicet in nouo teſtamento intrinſecus data eſt, qua iuſtificarentur. Aliud pertinet ad legem Euangelij ſecundario, ſcilicet documenta fidei, & præcepta ordinantia affectum humanum, & humanos actus. Et quantum ad hoc, lex noua non iuſtificat. Vnde Apoſtolus dicit 2. ad Corint. 3. Littera occidit, ſpiritus autem viuificat. & Aug. exponit in lib. de ſpiritu & littera *, quod per litteram *c. 14. & 17. to. 3.* intelligitur quælibet ſcriptura extra homines exiſtens, etiam moralium præceptorum, qualia continentur in Euangelio. Vnde etiam littera Euangelij occideret, niſi adeſſet interius gratia fidei ſanans.

Ad primum ergo dicendum, quod illa obiectio procedit de lege noua, non quantum ad id quod eſt principale in ipſa, ſed quantum ad id quod eſt ſecundarium in ipſa: ſcilicet quantum ad documenta & præcepta exterius homini propoſita, vel ſcripto vel verbo.

Ad ſecundum dicendum, quod gratia noui teſtamenti etſi adiuuet hominem ad non peccandum: non tamen ita confirmat in bono, vt homo peccare non poſſit: hoc enim pertinet ad ſtatum gloriæ. Et ideo ſi quis poſt acceptam gratiam noui teſtamenti peccauerit, maiori pœna eſt dignus, tamquam maioribus benficiis ingratus, & auxilio ſibi dato non vtens. Nec tamen propter hoc dicitur, quod lex noua iram operatur: quia quantum eſt de ſe, ſufficiens auxilium dat ad non peccandum.

Ad tertium dicendum, quod legem nouam & veterem vnus Deus dedit, ſed aliter & aliter. Nam legem veterem dedit ſcriptam in tabulis lapideis: legem autem nouam dedit ſcriptam in tabulis cordis carnalibus, vt Apoſtolus dicit in 2. ad Cor. 3. Proinde ſicut Aug. dicit in lib. de ſpiritu & lit, * Litteram iſtam ex- *c. 18. in prin. t. 3.* tra hominem ſcriptam, & miniſtrationem mortis, & miniſtrationem damnationis Apoſtolus appellat: hanc autem, ſcilicet noui teſtamenti legem, miniſtrationem ſpiritus, & miniſtrationem iuſtitiæ dicit: quia per donum Spiritus operamur iuſtitiam, & à præuaricationis damnatione liberamur.

Art.

Digitized by Google

Art. 3. *Vtrum lex noua debuerit dari à principio mundi?* 566

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod lex noua debuerit dari à principio mundi. Nõ enim eſt perſonarum acceptio apud Deum . vt dicitur ad Rom. 2. Sed omnes homines peccauerunt, & egent gratia Dei, vt dicitur ad Ro. 3. Ergo à principio mundi lex Euangelij dari debuit, vt omnibus per eam ſubueniretur. *ſup. q. 91. art. 5. ad 2. & 5.*

¶ 2. Præterea, Sicut in diuerſis locis ſunt diuerſi homines, ita etiam in diuerſis temporibus. Sed Deus qui vult omnes homines ſaluos fieri (vt dicitur 1. Timoth. 2.) mandauit Euangelium prædicari in omnibus locis, vt patet Matt. vlt. & Marc. vlt. Ergo omnibus temporibus debuit adeſſe lex Euangelij: ita quod à principio mundi daretur.

¶ 3. Præterea, Magis eſt neceſſaria homini ſalus ſpiritualis, quæ eſt æterna, quam ſalus corporalis, quæ eſt temporalis. Sed Deus ab initio mundi prouidit homini ea, quæ ſunt neceſſaria ad ſalutem corporalem, tradens eius poteſtati omnia, quæ erant propter hominem creata, vt patet Gen. 1. Ergo etiam lex noua, quæ maxime eſt neceſſaria ad ſalutem ſpiritualem, debuit hominibus à principio mundi dari.

SED contra eſt, quod Apoſtolus dicit 1. ad Cor. 15. Non prius quod ſpirituale eſt, ſed quod animale. Sed lex noua eſt maxime ſpiritualis. Ergo lex noua non debuit dari à principio mundi.

RESPONDEO dicendum, quod triplex ratio poteſt aſsignari, quare lex noua non debuit dari à principio mundi. Quarum prima eſt, quia lex noua, ſicut dictum eſt *, principaliter eſt gratia Spiritus ſancti, quæ abundanter dari non debuit, antequam impedimentum peccati ab humano genere tolleretur, conſummata redemptione per Chriſtum. Vnde dicitur Ioan. 7. Nondum erat Spiritus datus, quia Ieſus nondum erat glorificatus. Et hanc rationem manifeſte aſſignat Apoſtolus ad Rom. 8. vbi poſtquam præmiſerat de lege ſpiritus vitæ, ſubiungit: Deus filium ſuum mittens in ſimilitudinem carnis peccati, de peccato damnauit peccatum in carne, vt iuſtificatio legis impleretur in nobis. Secunda ratio poteſt aſsignari ex perfectione legis nouæ. Non enim aliquid ad perfectum adducitur ſtatim à principio: ſed quodam temporali ſucceſsionis ordine, ſicut aliquis prius fit puer, & poſtmodum vir. Et hanc rationem aſsignat Apoſtolus ad Galat. 3. Lex pædagogus noſter fuit in Chriſto, vt ex fide iuſtificemur, at vbi venit fides, iam non ſumus ſub pædagogo. Tertia ratio ſumitur ex *ar. 1. huius q.*

hoc,

hoc, quod lex noua eſt lex gratiæ: & ideo primo oportuit, quod homo relinqueretur ſibi in ſtatu veteris legis, vt in peccatum cadendo ſuam infirmitatem cognoſcens, recognoſceret ſe gratia indigere. Et hanc rationem aſsignat Apoſtolus ad Rom. 5. dicens, Lex ſuperintrauit vt abundaret delictum: vbi autem abundauit delictum, ſuperabundauit & gratia.

Ad primum ergo dicendum, quod humanum genus propter peccatum primi parentis meruit priuari auxilio gratiæ: & ideo quibuſcumque non datur, hoc eſt ex iuſtitia: quibuſcumque autem datur, hoc eſt ex gratia, vt Auguſt. dicit in lib. de perfectione iuſtitiæ. vnde non eſt acceptio perſonarum apud Deum ex hoc, quod non omnibus à principio mundi legem gratiæ propoſuit, quæ erat debito ordine proponenda, vt dictum eſt *.

in corp. art. Ad ſecundum dicendum, quod diuerſitas locorum non variat diuerſum ſtatum humani generis, qui variatur per temporis ſucceſsionem: & ideo omnibus locis proponitur lex noua: non autem omnibus temporibus, licet omni tempore fuerint aliqui ad nouum teſtamentum pertinentes, vt ſupra dictum eſt *.

art. 1. ad 3. Ad tertium dicendum, quod ea quæ pertinent ad ſalutem corporalem, deſeruiunt homini quantum ad naturam, quæ non tollitur per peccatum: ſed ea quæ pertinent ad ſpiritualem ſalutem, ordinantur ad gratiam, quæ amittitur per peccatum, & ideo non eſt ſimilis ratio de vtriſque.

567 Art. 4. *Vtrum lex noua ſit duratura vſque ad finem mundi.*

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod lex noua non ſit duratura vſque ad finem mundi. Quia vt Apoſt. dicit 1. ad Cor. 13. Cum venerit quod perfectum eſt, euacuabitur quod ex parte eſt. Sed lex noua ex parte eſt; dicit enim Apoſtolus ibidem. Ex parte cognoſcimus, & ex parte prophetamus. Ergo lex noua euacuanda eſt, alio perfectiori ſtatu ſuccedente.

¶ 2. Præterea, Dominus Ioan. 16. promiſit diſcipulis ſuis in aduentu Spiritus ſancti paracliti, cognitionem omnis veritatis. Sed nondum eccleſia omnem veritatem cognoſcit in ſtatu noui teſtamenti. Ergo expectandus eſt alius ſtatus, in quo per Spiritum ſanctum omnis veritas manifeſtetur.

¶ 3. Præterea, Sicut pater eſt alius à filio, & filius à patre, ita Spiritus ſanctus à patre & filio. Sed fuit quidam ſtatus conueniēs perſonæ patris, ſcilicet ſtatus veteris legis, in quo homines generationi intēdebant,

bant. Similiter etiam eſt alius ſtatus conueniens perſonæ filij, ſcilicet ſtatus nouæ legis, in quo clerici intendentes ſapientiæ, quæ appropiatur Filio, principantur. Ergo erit ſtatus tertius Spiritus ſancti, in quo ſpirituales viri principabuntur.

¶ 4. Præterea, Dominus dicit Matth. 24. Prædicabitur hoc euangelium regni in vniuerſo orbe, & tunc veniet conſummatio. Sed euangelium Chriſti iamdiu eſt prædicatum in vniuerſo orbe, nec tamen adhuc venit conſummatio. Ergo Euangelium Chriſti non eſt Euangelium regni, ſed futurum eſt aliud Euangelium Spiritus ſancti, quaſi alia lex.

SED contra eſt, quod Dominus dicit Matth. 24. Dico vobis, quia non præteribit generatio hæc, donec omnia fiant. Quod * Chryſoſt. exponit de generatione fidelium Chriſti. Ergo ſtatus fidelium Chriſti manebit vſque ad conſummationem ſæculi. *hom. 78. in Mat. nō remote à pr.to.2.*

RESPONDEO dicendum, quod ſtatus mundi variari poteſt dupliciter. Vno modo ſecundum diuerſitatem legis. Et ſic huic ſtatui nouæ legis nullus alius ſtatus ſuccedet. Succeſsit enim ſtatus nouæ legis ſtatui veteris legis, tanquam perfectior imperfectiori. nullus autem ſtatus præſentis vitæ poteſt eſſe perfectior, quam ſtatus nouæ legis. Nihil enim poteſt eſſe propinquius fini vltimo, quam quod immediate in finem vltimum introducit, hoc autem facit noua lex: vnde Apoſt. dicit ad Hebr. 10. Habentes itaque fratres fiduciam in introitu ſanctorum in ſanguine Chriſti: quam initiauit nobis viam nouam, accedamus. Vnde non poteſt eſſe aliquis perfectior ſtatus præſentis vitæ, quam ſtatus nouæ legis: quia tanto eſt vnumquodque perfectius, quanto eſt vltimo fini propinquius. Alio modo ſtatus hominum variari poteſt, ſecundum quod homines diuerſimode ſe habēt ad eandem legem vel perfectius, vel minus perfecte, & ſic ſtatus veteris legis frequenter fuit mutatus, cum quandoque leges optime cuſtodirentur, quandoque autem omnino prætermitterentur. Sic etiam & ſtatus nouæ legis diuerſificatur ſecundum diuerſa loca, & tempora, & perſonas, in quantum gratia Spiritus ſancti perfectius vel minus perfecte ab aliquibus habetur. Non eſt tamen expectandum quod ſit aliquis ſtatus futurus, in quo perfectius gratia Spiritus ſancti habeatur, quam hactenus habita fuerit: & maxime ab Apoſtolis, qui primitias Spiritus acceperunt, id eſt, & tempore prius, & cæteris abundantius, vt gloſſ. dicit Rom. 8. *5. eccle hierarc.*

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut * Dion dicit *p. 1.*

cit in Eccl.hierar. triplex eſt hominum ſtatus. Primus quidem veteris legis. Secundus nouæ legis. Tertius ſtatus, ſuccedit non in hac vita,ſed in futura,ſcilicet in patria. Sed ſicut primus ſtatus eſt figuralis & imperfectus reſpectu ſtatus Euangelij: ita hic ſtatus eſt figuralis & imperfectus reſpectu ſtatus patriæ,quo veniente,iſte ſtatus euacuatur,ſicut dicitur 1.adCor. 13. Videmus nunc per ſpeculum in ænigmate: tunc autem facie ad faciem.

in lib.19. de hæreſibus ad Quod vult Deus.ca. 26 to. 6. l.19. contra Fau. c. 31. & de vtilit. credendi c.3.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut Aug. dicit in lib. contra Fauſtum *, Montanus, & Priſcilla poſuerunt,quod promiſsio Domini de Spiritu ſancto dando non fuit completa in Apoſtolis,ſed in eis.Et ſimiliter Manichæi poſuerunt,quod fuit completa in Manichæo, quem dicebant eſſe Spiritum paracletum: & ideo vtrique non recipiebant Actus Apoſtolorum, in quibus manifeſte oſtenditur: quod illa promiſsio fuit in Apoſtolis completa,ſicut Dominus iterato eis promiſit Act. 1. Baptizabimini in Spiritu ſancto non poſt multos hos dies: quod impletum legitur Act. 2. Sed iſtæ vanitates excluduntur, per hoc quod dicitur Ioan. 7. Nondum erat Spiritus datus: quia nondum Ieſus erat glorificatus. Ex quo datur intelligi, quod ſtatim glorificato Chriſto in reſurrectione & aſcenſione, fuit Spiritus ſanctus datus. Et per hoc etiam excluditur quorumcumque vanitas, qui dicerent eſſe expectandum aliud tempus Spiritus ſancti

¶ Docuit autem Spiritus ſanctus Apoſtolos omnem veritatem de his, quæ pertinent ad neceſsitatem ſalutis,ſcilicet de credendis & de agendis: non tamen docuit eos de omnibus futuris euentibus: hoc enim ad eos non pertinebat,ſecundum illud Act.1. Non eſt veſtrum noſſe tempora vel momenta, quæ pater poſuit in poteſtate ſua.

Ad tertium dicendum, quod lex vetus non ſolum fuit Patris, ſed etiam Filij,quia Chriſtus in veteri lege figurabatur. vnde Dominus dicit Ioan. 5. Si crederetis Moyſi, crederetis forſitan & mihi:de me enim ille ſcripſit. Similiter etiam lex noua non ſolum eſt Chriſti, ſed etiam Spiritus ſancti, ſecundum illud Rom 8. Lex ſpiritus vitæ in Chriſto Ieſu, &c.Vnde non eſt expectanda alia lex quæ ſit Spiritus ſancti.

Ad quartum dicendum, quod cum Chriſtus ſtatim in principio Euangelicæ prædicationis dixerit. Appropinquauit regnum cælorum: ſtultiſsimum eſt dicere, quod Euangelium Chriſti non ſit Euangelium regni. Sed prædicatio Euangelij Chriſti poteſt intelligi dupliciter. Vno modo, quantum ad diuulgationem notitiæ

Digitized by Google

titiæ Chriſti : & ſic prædicatum fuit Euangelium in vniuerſo orbe, etiam tempore Apoſtolorum, vt Chryſ. dicit. Et ſecundum hoc quod additur, Et tunc erit conſummatio, intelligitur hoc de deſtructione Ieruſalem, de qua tunc ad litteram loquebatur. Alio modo poteſt intelligi prædicatio Euangelij in vniuerſo orbe cum pleno effectu : ita ſcilicet quod in qualibet gente fundetur Eccleſia: & ita, ſicut dicit Aug. in epiſt. ad Euſich. * Nondum eſt prædicatum Euangelium in vniuerſo orbe, ſed hoc facto veniet conſummatio mundi.

eſt epiſt. 78. pariu ante me. & epiſt. 80. à me. tom. 2.

QVAESTIO CVII.

De comparatione legis nouæ ad veterem, in quatuor articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de comparatione legis nouæ ad legem veterem.

ET CIRCA hoc quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum lex noua ſit alia lex à lege veteri?

¶ Secundo, vtrum lex noua impleat veterem?

¶ Tertio, vtrum lex noua contineatur in veteri?

¶ Quarto, quæ ſit grauior, vtrum lex noua vel vetus?

Art. I. Vtrum lex noua ſit alia à lege veteri?

568

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod lex noua non ſit alia à lege veteri. Vtraque enim lex datur fidem Dei habentibus : quia ſine fide eſt impoſsibile placere Deo, vt dicitur Heb. 11. Sed eadem fides eſt antiquorum & modernorum, vt dicitur in gloſſ. Matt. 12. Ergo etiam eſt eadem lex.

ſup. q. 51. ar. 5. & Gal. 1. le. 2. col. 1. ſin.

¶ 2. Præterea, *Aug. dicit in lib. contra Adamantium Manichæi diſcipulum, quod breuis differentia legis & Euangelij eſt timor & amor. Sed ſecundum hæc duo, noua lex & vetus diuerſificari non poſſunt: quia etiam in veteri lege proponuntur præcepta charitatis Leuit. 19. Diliges proximum tuum, & Deut. 6. Diliges Dominum Deum tuum. Similiter etiam diuerſificari non poſſunt per aliam differentiam, quam * Aug. aſsignat contra Fauſtum, quod vetus teſtamentum habuit promiſſa temporalia, nouum teſtamentum habet promiſſa ſpiritualia & æterna: quia etiam in nouo teſtamento promittuntur aliqua promiſſa temporalia, ſecundum illud Mar. 10. Accipietis centies tantum in tempore hoc, domos, & fratres &c. Et in veteri teſtamento ſperabantur promiſſa ſpiritualia & æterna, ſecundum illud ad Heb. 11. Nunc autem meliorem patriam appetunt, id eſt, cœleſtem : quod dicitur de antiquis Patribus. Ergo videtur quod noua lex non ſit alia à veteri.

c. 17. inter prin. c. & me. tom. 6.

lib. 4. c. 2. tom. 6.

¶ 3. Præ

¶ 3. Præterea, Apoſtolus videtur diſtinguere vtramque legem ad Rom. 3. veterem legem appellans legem factorum: legem vero nouam appellans legem fidei. Sed lex vetus fuit etiam fidei, ſecundum illud Heb. 11. Omnes teſtimonio fidei probati ſunt: quod dicit de Patribus veteris teſtamenti. Similiter etiam lex noua eſt lex factorum. Dicitur enim Matt. 5. Benefacite his qui oderunt vos. Et Luc. 22. Hoc facite in meam commemorationem. Ergo lex noua non eſt alia à lege veteri.

SED contra eſt, quod Apoſt. dicit ad Heb. 7. Tranſlato ſacerdotio, neceſſe eſt vt legis tranſlatio fiat. Sed aliud eſt ſacerdotium noui & veteris teſtamenti, vt ibidem Apoſt. probat. Ergo eſt etiam alia lex.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra dictum
q. 90. a. 2. eſt *, omnis lex ordinat conuerſationem humanam in ordine ad aliquem finem. Ea autem quæ ordinantur ad finem ſecundum rationem finis, dupliciter diuerſificari poſſunt. Vno modo, quia ordinantur ad diuerſos fines: & hæc eſt diuerſitas ſpeciei, maximè ſi ſit finis proximus. Alio modo, ſecundum propinquitatem ad finem, vel diſtantiam ab ipſo, ſicut patet quod motus differunt ſpecie ſecundum quod ordinantur ad diuerſos terminos: ſecundum vero quod vna pars motus eſt propinquior termino quam alia, attenditur differentia in motu ſecundum perfectum & imperfectum. Sic ergo duæ leges diſtingui poſſunt dupliciter. Vno modo, quaſi omnino diuerſæ, vtpote ordinatæ ad ad diuerſos fines: ſicut lex ciuitatis, quæ eſſet ordinata ad hoc, quod populus dominaretur, eſſet ſpecie differens ab illa lege, quæ eſſet ad hoc ordinata, quod optimates ciuitatis dominarentur. Alio modo duæ leges diſtingui poſſunt, ſecũdum quod vna propinquius ordinat ad finem, alia vero remotius: puta in vna & eadem ciuitate dicitur alia lex, quæ imponitur viris perfectis, qui ſtatim poſſunt exequi ea, quæ pertinent ad bonum commune: & alia lex datur de diſciplina puerorum, qui ſunt inſtruendi, qualiter poſtmodum opera virorum exequantur Dicendum eſt ergo, quod ſecundum primum modum lex noua non eſt alia à lege veteri: quia vtriuſque eſt vnus finis, ſcilicet vt homines ſubdantur Deo. Eſt autem vnus Deus & noui & veteris teſtamenti, ſecundum illud Rom. 3. Vnus Deus eſt qui iuſtificat circumciſionem ex fide, & præputium per fidem. Alio modo lex noua eſt alia à veteri: quia lex vetus eſt quaſi pædagogus puerorum, vt Apoſtolus dicit ad Gal. 3. lex autem noua eſt lex perfectionis, quia eſt lex charitatis, de qua Apoſtolus dicit

dicit ad Coloſſ. 3. quod eſt vinculum perfectionis.

Ad primum ergo dicendum, quod vnitas fidei vtriuſque teſtamenti atteſtatur vnitati finis. Dictum eſt enim * ſupra, quod obiectum theologicarum virtutum, inter quas eſt fides, eſt finis vltimus: ſed tamen fides habet alium ſtatum in veteri & in noua lege: nam quod illi credebant futurum, nos credimus factum. q. 62. a. 1. & 2.

Ad ſecundum dicendum, quod omnes differentiæ, quæ aſsignantur inter nouam legem & veterem, accipiuntur ſecundum perfectum & imperfectum. Præcepta enim legis cuiuſlibet dantur de actibus virtutum; ad operanda autem virtutum opera aliter inclinantur imperfecti, qui nondum habent virtutis habitum, & aliter illi qui ſunt per habitum virtutis perfecti. Illi autem, qui nondum habent habitum virtutis, inclinantur ad agendum virtutis opera ex aliqua cauſa extrinſeca, puta ex comminatione pœnarum, vel ex promiſsione aliquarum extrinſecarum remunerationum, puta honoris, vel diuitiarum, vel alicuius huiuſmodi. Et ideo lex vetus quæ dabatur imperfectis, id eſt nondum conſecutis gratiam ſpiritualem, dicebatur lex timoris, in quantum inducebat ad obſeruationem præceptorum per comminationem quarumdam pœnarum, & dicitur habere temporalia quædam promiſſa. Illi autem qui habent virtutem, inclinantur ad virtutis opera agenda propter amorem virtutis, non propter aliquam pœnam aut remunerationem extrinſecam. Et ideo lex noua, cuius principalitas conſiſtit in ipſa ſpirituali gratia indita cordibus, dicitur lex amoris, & dicitur habere promiſſa ſpiritualia & æterna, quæ ſunt obiecta virtutis, præcipue charitatis: & ita per ſe in ea inclinantur, non quaſi in extranea, ſed quaſi in propria. Et propter hoc etiam lex vetus dicitur cohibere manum, non animum: quia qui timore pœnæ ab aliquo peccato abſtinet, non ſimpliciter eius voluntas à peccato recedit, ſicut recedit voluntas eius, qui amore iuſtitiæ abſtinet à peccato, & propter hoc lex noua, quæ eſt lex amoris, dicitur animum cohibere. Fuerunt tamen aliqui in ſtatu veteris teſtamenti habentes charitatem & gratiam Spiritus ſancti, qui principaliter expectabant promiſsiones ſpirituales & ęternas: & ſecundum hoc pertinebant ad legem nouam. Similiter etiam in nouo teſtamento ſunt aliqui carnales nondum pertingentes ad perfectionem nouæ legis, quos oportuit etiam in nouo teſtamento induci ad virtutis opera per timorem pœnarum, & per aliqua temporalia promiſſa. Lex autem vetus, etſi

præcepta charitatis daret, non tamen per eam dabatur Spiritus ſanctus, per quem diffunditur charitas in cordibus noſtris, vt dicitur Rom. 5.

q. prae. a. 1. & 2. Ad tertium dicendum, quod ſicut * ſupra dictum eſt, lex noua dicitur lex fidei in quantum eius principalitas conſiſtit in ipſa gratia, quæ interius datur credentibus, vnde dicitur gratia fidei. Habet autem ſecundario aliqua facta & moralia & ſacramentalia: ſed in his non conſiſtit principalitas legis nouæ, ſicut principalitas veteris legis in eis conſiſtebat. Illi autem qui in veteri teſtamento Deo fuerunt accepti per fidem, ſecundum hoc ad nouum teſtamentum pertinebant: non enim iuſtificabantur niſi per fidem Chriſti, qui eſt actor noui teſtamenti. Vnde & de Moyſe dicit Apoſt. ad Hebr. 11. quod maiores diuitias æſtimabat theſauro Aegyptiorum improperium Chriſti.

569 Art. 2. *Vtrum lex noua legem veterem impleat?*

2. 2. q. 104. a. 6. ad 1. et 2. d. 9. a. 8. ad 4. & 4 d. 44. q. 2 a. 2. ad 3. & Ro. 3. fi. 2. & Eph. 2. lec. 5. co. 2. fi.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod lex noua legem veterem non impleat. Impletio enim contrariatur euacuationi. Sed lex noua euacuat, vel excludit obſeruantias legis veteris. Dicit enim Apoſtolus ad Galat. 5. Si circumcidamini, Chriſtus nihil vobis proderit. Ergo lex noua non eſt impletiua veteris legis.

¶ 2. Præterea, Contrarium non eſt impletiuum ſui contrarij. Sed Dominus in lege noua propoſuit quædam præcepta contraria præceptis veteris legis. Dicitur enim Matt. 5. audiſtis quia dictum eſt antiquis, Quicumque dimiſerit vxorem ſuam, det ei libellum repudij: ego autem dico vobis, quicumque dimiſerit vxorem ſuam, facit eam mœchari. Et idem conſequenter patet in prohibitione iuramenti, & etiam in prohibitione talionis, & in odio inimicorum. Similiter etiam videtur Dominus excluſiſſe præcepta veteris legis de diſcretione ciborum, Matt. 15. dicens, Non quod intrat in os, coinquinat hominem. Ergo lex noua non eſt impletiua veteris.

¶ 3. Præterea, Quicumque contra legem agit, non implet legem. Sed Chriſtus in aliquibus contra legem fecit: tetigit enim leproſum, vt dicitur Matt. 8 quod erat contra legem. Similiter etiam videtur ſabbatum pluries violaſſe. Vnde de eo dicebant Iudæi Ioan. 9. Non eſt hic homo à Deo, qui ſabbatum non cuſtodit. Ergo Chriſtus non impleuit legem: & ita lex noua data à Chriſto non eſt veteris impletiua.

q. 99. a. 4 ¶ 4. Præterea In veteri lege continebantur præcepta moralia, cæremonialia, & iudicialia, vt * ſupra dictum eſt. Sed Dominus Matt. 5. vbi quantum ad aliqua

qua legem impleuit, nullam mentionem videtur facere de iudicialibus & cæremonialibus. Ergo videtur quod lex noua non ſit totaliter veteris impletiua.

SED contra eſt, quod Dominus dicit Matth. 5. Non veni ſoluere legem, ſed adimplere:& poſtea ſubdit, Iota vnum, aut vnus apex non præteribit à lege, donec omnia fiant.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut * dictum eſt, lex noua comparatur ad veterem, ſicut perfectum ad imperfectum. Omne autem perfectum adimplet id quod imperfecto deeſt: & ſecundum hoc lex noua adimplet veterem legem, in quantum ſupplet illud quod veteri legi deerat. In veteri autem lege duo poſſunt conſiderari, ſcilicet finis, & præcepta contenta in lege. Finis vero cuiuſlibet legis eſt, vt homines efficiantur iuſti & virtuoſi, vt * ſupra dictum eſt. Vnde & finis veteris legis erat iuſtificatio hominum, quam quidem lex efficere non poterat: ſed figurabat quibuſdam cæremonialibus factis, & promittebat verbis, & quantum ad hoc, lex noua implet veterem legem iuſtificando per virtutem paſsionis Chriſti. Et hoc eſt quod Apoſtolus dicit ad Rom. 8. quod impoſsibile erat legi, Deus fecit, filium ſuum mittens in ſimilitudinem carnis peccati, damnauit peccatum in carne, vt iuſtificatio legis impleretur in nobis. Et quantum ad hoc, lex noua exhibet quod lex vetus promittebat, ſecundum illud 2. ad Corinth. 1. Quotquot promiſsiones Dei ſunt, in illo eſt, id eſt in Chriſto. Et iterum quantum ad hoc complet etiam quod vetus lex figurabat. Vnde ad Coloſſ. 2. dicitur de cæremonialibus, quod erant vmbra futurorum; corpus autem Chriſti, id eſt veritas pertinet ad Chriſtum. Vnde lex noua dicitur lex veritatis: lex autem vetus vmbræ vel figuræ. Præcepta vero veteris legis adimpleuit Chriſtus & opere & doctrina. Opere quidem, quia circumcidi voluit, & alia obſeruare, quæ erant tempore illo obſeruanda, ſecundum illud Galat. 4. Factum ſub lege. Sua autem doctrina adimpleuit præcepta legis tripliciter. Primo quidem, verum intellectum legis exprimendo, ſicut patet in homicidio, & adulterio, in quorum prohibitione Scribæ & Phariſæi non intelligebant niſi exteriorem actum prohibitum. Vnde Dominus legem adimpleuit oſtendendo etiam interiores actus peccatorum cadere ſub prohibitione. Secundo adimpleuit Dominus præcepta legis, ordinando quomodo tutius obſeruaretur quod lex vetus ſtatuerat: ſicut lex vetus ſtatuerat, vt homo non peieraret, & hoc tutius obſeruatur, ſi omnino à iuramento abſtineat,

art. præc.
q. 92. 1. 2.

Digitized by Google

niſi in cauſa neceſsitatis. Tertio adimpleuit Dominus præcepta legis, ſuperaddendo quædam perfectionis conſilia, vt patet Matth. 19. vbi dicenti ſe obſeruaſſe præcepta veteris legis, dicit, Vnum tibi deeſt, ſi vis perfectus eſſe: vade, & vende omnia quæ habes,&c.

Ad primum ergo dicendum,quod lex noua non euacuat obſeruantiam veteris legis,niſi quantum ad cære-
q.103. a. 3.& 4. monialia,vt *ſupra dictum eſt: hæc autem erant in figuram futuri. Vnde ex hoc ipſo quod cæremonialia præcepta ſunt impleta, perfectis his quæ figurabantur,non ſunt vlterius obſeruanda:quia ſi obſeruarentur, adhuc ſignificaretur aliquid vt futurum, & non impletum: ſicut etiam promiſsio futuri doni locum iam non habet promiſsione iam impleta per doni exhibitionem,& per hunc modum cæremoniæ legis tolluntur cum implentur.

l.19.c.16 & 18.& 26. to.6. Ad ſecundum dicendum, quod ſicut * Auguſt. dicit contra Fauſtum, Præcepta illa Domini non ſunt contraria præceptis veteris legis. Quod enim Dominus præcepit de vxore dimittenda, non eſt contrarium ei quod lex præcepit: neque enim ait lex, Qui voluerit, dimittat vxorem, cui eſſet contrarium non dimittere: ſed vtique nolebat dimitti vxorem à viro,qui hanc interpoſuit moram, vt in diſsidium animus præceps libelli conſcriptione refractus abſiſteret. Vnde Dominus ad hoc confirmandum, vt non facile vxor dimittatur, ſolam cauſam fornicationis excepit. Et idem etiam
inſ.co.a. dicendum eſt in prohibitione iuramenti, ſicut * dictum eſt,& idem etiam patet in prohibitione talionis. Taxauit enim modum vindictæ lex,vt non procederetur ad immoderatam vindictam, à qua Dominus perfectius remouit eum,quem monuit omnino à vindicta abſtinere. Circa odium vero inimicorum remouit falſum Phariſæorum intellectum, eos monens, vt perſona odio non haberetur, ſed culpa. Circa diſcretionem vero ciborum,quæ cæremonialis erat, Dominus non mandauit, vt tunc non obſeruarentur: ſed oſtendit, quod nulli cibi ſecundum ſuam naturam erant immundi, ſed ſolum ſecundum figuram, vt ſupra dictum eſt *.

q.102. a. 6.ad 1. Ad tertium dicendum,quod tactus leproſi erat prohibitus in veteri lege, quia ex hoc incurrebat homo
q.102.a 5 quandam irregularitatis immunditiam, ſicut & ex tactu mortui, vt * ſupra dictum eſt: ſed Dominus qui erat mundator leproſi, immunditiam incurrere non poterat. Per ea autem quæ fecit in ſabbato, ſabbatum non ſoluit ſecundum rei veritatem,ſicut ipſe Matth.in

Euan

Digitized by Google

Euangelio oſtendit: tum quia operabatur miracula virtute diuina, quæ ſemper operatur in rebus: tum quia ſalutis humanæ opera faciebat, cum Phariſæi etiam ſaluti animalium in die ſabbati prouiderent: tum etiam quia ratione neceſsitatis diſcipulos excuſauit, in ſabbato ſpicas colligentes. Sed videbatur ſoluere ſecundum ſuperſtitioſum intellectum Phariſæorum, qui credebant etiam à ſalubribus operibus eſſe in die ſabbati abſtinendum, quod erat contra intentionem legis.

Ad quartum dicendum, quod cæremonialia præcepta legis non commemorantur Matth. 5. quia eorum obſeruantia totaliter excluditur per impletionem, vt * dictum eſt. De iudicialibus vero præceptis commemorauit præceptum talionis, vt quod de hoc diceretur, de omnibus aliis eſſet intelligendum. In quo quidem præcepto docuit legis intentionem non eſſe ad hoc, quod pœna talionis quæreretur propter liuorem vindictæ, quem ipſe excludit monens, quod homo debet eſſe paratus etiam maiores iniurias ſufferre: ſed ſolum propter amorem iuſtitiæ, quod adhuc in noua lege remanet.

ad 1. arg. & in cor. art.

Art. 3. *Vtrum lex noua in lege veteri contineatur?* 570

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod lex noua in lege veteri non contineatur. Lex enim noua præcipuè in fide conſiſtit. Vnde dicitur lex fidei, vt patet Rom. 4. Sed multa credenda traduntur in noua lege, quæ in veteri lege non continentur. Ergo lex noua non continetur in veteri.

G...le. 2.10.1.fi.

¶ 2. Præterea, Quædam * gloſſ. dicit Matt. 5. ſuper illud, Qui ſoluerit vnum de mandatis iſtis minimis: quod mandata legis ſunt minora, in Euangelio vero ſunt mandata maiora. Maius autem non poteſt contineri in minori. Ergo lex noua nō continetur in veteri.

Chryſoſt. ho. 10. in Matt. in imperfecto opera declinando ad fin. tom. 2.

¶ 3. Præterea, Quod continetur in altero, ſimul habetur habito illo. Si igitur lex noua contineretur in veteri, ſequeretur, quod habita veteri lege, habeatur & noua: ſuperfluum igitur fuit habita veteri lege iterum dari nouam. Non ergo noua lex continetur in veteri.

SED contra eſt, quod dicitur Ezech. 1. Rota erat in rota, id eſt nouum teſtamentum in veteri, vt Greg. exponit.*

Hom. 6. in Ezec. parum à med.

RESPONDEO dicendum, quod aliquid continetur in alio dupliciter. Vno modo in actu, ſicut locatum in loco: alio modo virtute, ſicut effectus in cauſa, vel completum in completo: ſicut genus continet ſpecies poteſtate, & ſicut tota arbor cōtinetur in ſemine. Et per hunc modum noua lex continetur in veteri.

Art. 1. in corp. & ad 2. Dictum eſt enim *, quod noua lex comparatur ad veterem, ſicut perfectum ad imperfectum. Vnde Chryſoſt. exponens illud quod habetur Marci 4. Vltro terra fructificat, primum herbam, deinde ſpicam, deinde plenum frumentum in ſpica: ſic dicit, Primo herbam fructificat in lege naturæ, poſtmodum ſpicas in lege Moyſi, poſtea plenum frumentum in Euangelio. Sic igitur eſt lex noua in veteri, ſicut fructus in ſpica.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia quæ credenda traduntur in nouo teſtamento explicitè, & apertè, traduntur credenda in veteri teſtamento: ſed implicitè, & ſub figura; & ſecundum hoc etiam quantum ad credenda, lex noua continetur in veteri.

Ad ſecundum dicendum, quod præcepta nouæ legis dicuntur eſſe maiora, quam præcepta veteris legis, quantum ad explicitam manifeſtationem: ſed quantum ad ipſam ſubſtantiam præceptorum noui teſtamenti, omnia continentur in veteri teſtamento. Vnde lib. 19. c. 28. in pr. & c. 23. & ſimul ſc. 6. Auguſt. dicit contra Fauſtum *, quod penè omnia quæ monuit, vel præcepit Dominus, vbi adiungebat, Ego autem dico vobis, inueniuntur etiam in illis veteribus libris. Sed quia non intelligebant homicidium, niſi peremptionem corporis humani: aperuit Dominus, omnem iniquum motum ad nocendum fratri, in homicidij genere deputari, & quantum ad huiuſmodi manifeſtationes, præcepta nouæ legis dicuntur maiora præceptis veteris legis. Nihil tamen prohibet maius in minori virtute contineri, ſicut arbor continetur in ſemine.

Ad tertium dicendum, quod illud quod implicitè datum eſt, oportet explicari: & ideo poſt veterem legem latam oportuit etiam nouam legem dari.

571 Art. 4. *Vtrum lex noua ſit grauior, quam vetus?*

3. ſ. 40. a. 4. q. 3. & quol. 4. a. 13. cor. & Matth. 11. AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod lex noua ſit grauior, quam lex vetus. Matt. enim 5. ſuper illud, Qui ſoluerit vnum de mandatis his minimis, dicit Chryſoſtomus *, Mandata Moyſi in actu facilia ſunt: vt, Non occides, Non adulterabis: mandata Chriſti autem, ſcilicet, Non iraſcaris, Non concupiſcas, in actu difficilia ſunt. Ergo lex noua eſt grauior, quam vetus.

* hom. 10. in Matt. in opere imperfecto declinando ad fin. 10. 2. ¶ 2. Præterea, Facilius eſt terrena proſperitate vti, quam tribulationes perpeti. Sed in veteri teſtamento obſeruationem veteris legis conſequebatur proſperitas temporalis, vt patet Deuteron. vigeſimo octauo. Obſeruatores autem nouæ legis conſequitur multiplex aduerſitas: prout dicitur ſecundæ Corinth. ſexto, Exhibeamus noſmetipſos ſicut Dei miniſtros, in

Digitized by Google

in multa patientia, in tribulationibus, in neceſsitatibus, in anguſtiis, &c. Ergo lex noua eſt grauior, quam lex vetus.

¶ 3. Præterea, Quod ſe habet ex additione ad alterum, videtur eſſe difficilius. Sed lex noua ſe habet ex additione ad veterem. Nam lex vetus prohibuit periurium, lex noua etiam iuramentum: lex vetus prohibuit diſsidium vxoris ſine libello repudij, lex autem noua omnino diſsidium prohibuit: vt patet Matth. 5. ſecundum expoſitionem Auguſt. Ergo lex noua eſt grauior quam vetus.

SED contra eſt, quod dicitur Matth. 11. Venite ad me omnes, qui laboratis, & onerati eſtis. Quod exponens Hilarius * dicit, Legis difficultatibus laborantes, & peccatis ſeculi oneratos ad ſe aduocat: & poſtmodum de iugo Euangelij ſubdit, Iugum enim meum ſuaue eſt, & onus meum leue. Ergo lex noua eſt leuior, quam vetus. *Can. 11. in Matt. non procul à fine illius.*

RESPONDEO dicendum, quod circa opera virtutis, de quibus præcepta legis dantur: duplex difficultas attendi poteſt. Vna quidem ex parte exteriorum operum, quæ ex ſeipſis quamdam difficultatem habent & grauitatem. Et quantum ad hoc lex vetus eſt multo grauior, quam noua: quia ad plures actus exteriores obligabat lex vetus in multiplicibus cæremoniis, quam lex noua, quæ præter præcepta legis naturæ paucisſima ſuperaddidit in doctrina Chriſti, & Apoſtolorum: licet aliqua ſint poſtmodum ſuperaddita ex inſtitutione ſanctorum Patrum: in quibus etiam Auguſtinus * dicit eſſe moderationem attendendam, ne conuerſatio fidelium oneroſa reddatur. Dicit enim ad inquiſitiones Ianuarij de quibuſdam, quod ipſam religionem noſtram, quam in manifeſtiſsimis, & pauciſsimis celebrationum ſacramentis Dei voluit miſericordia eſſe liberam, ſeruilibus premunt oneribus: adeo vt tolerabilior ſit conditio Iudæorum, qui legalibus ſacramentis, non humanis præſumptionibus ſubiiciuntur. Alia autem difficultas eſt circa opera virtutum in interioribus actibus, puta, quod aliquis opus virtutis exerceat promptè, & delectabiliter, & circa hoc difficilè eſt virtus. Hoc enim non habenti virtutem eſt valde difficilè; ſed per virtutem redditur facilè. Et quantum ad hoc, præcepta nouæ legis ſunt grauiora præceptis veteris legis: quia in noua lege prohibentur interiores motus animi, qui expreſsè in veteri lege non prohibebantur in omnibus, etſi in aliquibus prohiberentur: in quibus tamen prohibendis pœna non apponebatur. Hoc autem eſt *Epiſt. 19. c. 19. circ. fin. to. 2.*

difficillimum non habenti virtutem : ſicut etiam Philoſophus dicit in quinto Ethicorum †, quod operari ea, quæ iuſtus operatur, facilè eſt. Sed operari ea, eo modo, quo iuſtus operatur, ſcilicet delectabiliter, & promptè, eſt difficilè non habenti iuſtitiam. Et ſic etiam dicitur 1. Ioan. 5. Quod mandata eius grauia non ſunt, quod exponens Auguſt. dicit *, quod non ſunt grauia amanti : ſed non amanti ſunt grauia.

c.9. declinando ad fin. to.5.

in tract. de laud. char. non procul à prin to.9. & de natura, & gra. c.69.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa loquitur expreſsè de difficultate nouæ legis, quantum ad expreſſam cohibitionem interiorum motuum.

Ad ſecundum dicendum, quod aduerſitates, quas patiuntur obſeruatores nouæ legis, non ſunt ab ipſa lege impoſitæ. Sed tamen propter amorem, in quo ipſa lex conſiſtit, faciliter tolerantur : quia ſicut Aug. dicit in lib. de verb. Dom. † Omnia ſæua & immania, & facilia & propè nulla efficit amor.

† ſer.9. à med. tom. 10. Idem habet in ſer.48. de tempor. paulo ante fi. t.10.

Ad tertium dicendum, quod illæ additiones ad præcepta veteris legis, ad hoc ordinantur, vt facilius impleatur quod vetus lex mandabat : ſicut Aug. dicit *. Et ideo per hoc non oſtenditur, quod noua lex ſit grauior : ſed magis quod ſit facilior.

** ex lib.1. de ſerm. Dom. in monte, c. 30 33. & 34. to.4.*

QVAESTIO CVIII.

De his, quæ continentur in lege noua, in quatuor articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de his, quæ continentur in lege noua.

ET CIRCA hoc quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum lex noua debeat aliqua opera exteriora præcipere, vel prohibere ?

¶ Secundo, vtrum ſufficienter ſe habeat in exterioribus actibus præcipiendis, vel prohibendis ?

¶ Tertio, vtrum conuenienter inſtituat homines quantum ad actus interiores ?

¶ Quarto, vtrum conuenienter ſuperaddat conſilia præceptis ?

572 Art. 1. *Vtrum lex noua aliquos exteriores actus debeat præcipere, vel prohibere?*

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod lex noua nullos exteriores actus debeat præcipere, vel prohibere. Lex enim noua eſt Euangelium regni, ſecundum illud Matthæi 24. Prædicabitur hoc Euangelium regni in vniuerſo orbe. Sed regnum Dei non conſiſtit in exterioribus actibus, ſed ſolum in interioribus, ſecundum illud Luc. 17. Regnum Dei intra vos eſt. Et Rom. 14. Non eſt regnum Dei eſca, & potus: ſed iuſtitia, & pax, & gaudium in Spiritu ſancto. Ergo

inf. art.4. & quol. 4. art.13. cor.

Digitized by Google

go lex noua non debet præcipere, vel prohibere aliquos exteriores actus.

¶ 2. Præterea, Lex noua eſt lex ſpiritus, vt dicitur Rom. 8. Sed vbi ſpiritus Domini, ibi libertas, vt dicitur 2. ad Corinth. 3. Non eſt autem libertas, vbi homo obligatur ad aliqua opera exteriora facienda, vel vitanda. Ergo lex noua non continet aliqua præcepta, vel prohibitiones exteriorum actuum.

¶ 3. Præterea, Omnes exteriores actus pertinere intelliguntur ad manum, ſicut interiores actus pertinent ad animam. Sed hæc ponitur differentia inter nouam legem, & veterem, quod vetus lex cohibet manum: ſed lex noua cohibet animum. Ergo in lege noua non debent poni prohibitiones, & præcepta exteriorum actuum, ſed ſolum interiorum.

SED contra eſt, quod per legem nouam efficiuntur homines filij lucis: vnde dicitur Ioan. 12. Credite in lucem, vt filij lucis ſitis. Sed filios lucis decet opera lucis facere, & opera tenebrarum abiicere: ſecundum illud Epheſ. 5. Eratis aliquando tenebræ, nunc autem lux in Domino: vt filij lucis ambulate. Ergo lex noua quædam exteriora opera debuit prohibere, & quædam præcipere.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra dictum eſt *, principalitas legis nouæ, eſt gratia Spiritus ſancti, quæ manifeſtatur in fide per dilectionem operante. Hanc autem gratiam conſequuntur homines per Dei filium hominem factum: cuius humanitatem Deus repleuit gratia, & exinde eſt ad nos deriuata. Vnde dicitur Ioan. 1. Verbum caro factum eſt. Et poſtea ſubditur, Plenum gratiæ, & veritatis. Et infra, De plenitudine eius nos omnes accepimus, & gratiam pro gratia. Vnde ſubditur, quod gratia, & veritas per Ieſum Chriſtum facta eſt. Et ideo conuenit, vt per aliqua exteriora ſenſibilia gratia à verbo incarnato profluens, in nos deducatur: & ex gratia interiori, per quam caro ſpiritui ſubditur, exteriora quædam opera ſenſibilia producantur. Sic igitur exteriora opera dupliciter ad gratiam pertinere poſſunt. Vno modo ſicut inducentia aliqualiter ad gratiam: & talia ſunt opera ſacramentorum, quæ in noua lege ſunt inſtituta: ſicut baptiſmus, Eucharistia, & alia huiuſmodi. Alia vero ſunt opera exteriora, quæ ex inſtinctu gratiæ producuntur: & in his eſt quædam differentia attendenda. Quædam enim habent neceſſariam conuenientiam, vel contrarietatem ad interiorem gratiam, quæ in fide per dilectionem operante conſiſtit: & huiuſmodi exteriora opera ſunt

* q. 106. a. 1. & 2.

præcepta, vel prohibita in lege noua, ſicut præcepta eſt confeſsio fidei,& prohibita negatio. Dicitur enim Matth. 10. Qui confitebitur me coram hominibus, confitebor & ego eum coram patre meo: qui autem negauerit me coram hominibus, negabo & ego eum coram patre meo. Alia vero ſunt opera, quæ non habent neceſſariam contrarietatem, vel conuenientiam ad fidem per dilectionem operantem: & talia opera non ſunt in noua lege præcepta, vel prohibita ex ipſa prima legis inſtitutione: ſed relicta ſunt à legiſlatore, ſcilicet Chriſto vnicuique, ſecundum quod aliquis alicuius curam gerere debet: & ſic vnicuique liberum eſt circa talia determinare quid ſibi expediat facere, vel vitare; & cuicumque præſidenti circa talia ordinare ſuis ſubditis, quid ſit in talibus faciendum, vel vitandum. Vnde etiam quantum ad hoc dicitur lex Euangelij, lex libertatis: nam lex vetus multa determinabat, & pauca relinquebat hominum libertati determinanda.

Ad primum ergo dicendum, quod regnum Dei in interioribus actibus conſiſtit principaliter. Sed ex conſequenti etiam ad regnum Dei pertinent omnia illa, ſine quibus interiores actus eſſe non poſſunt. Sicut ſi regnum Dei eſt interior iuſtitia, & pax, & gaudium ſpirituale: neceſſe eſt quod omnes exteriores actus, qui repugnant iuſtitiæ, aut paci, aut gaudio ſpirituali, repugnent etiam regno Dei, & ideo ſunt in Euangelio regni prohibendi. Illa vero, quæ indifferenter ſe habent reſpectu horum, puta comedere hos, vel illos cibos, in his non eſt regnum Dei. Vnde Apoſt. præmittit, Non eſt regnum Dei eſca, & potus.

Ad ſecundum dicendum, quod ſecundum Philoſ. in 1. Metaph. * Liber eſt, qui ſui cauſa eſt. Ille ergo libere aliquid agit, qui ex ſeipſo agit; quod autem homo agit ex habitus ſuæ naturæ conuenienti, ex ſeipſo agit: quia habitus inclinat in modum naturæ. Si vero habitus eſſet naturæ repugnans, homo non ageret, ſecundum quod eſt ipſe: ſed ſecundum aliquam corruptionem ſibi ſuperuenientem. Quia igitur gratia Spiritus ſancti eſt ſicut interior habitus nobis infuſus, inclinans nos ad rectè operandum: facit nos libere operari ea, quæ conueniunt gratiæ, & vitare ea, quæ gratiæ repugnant. Sic igitur lex noua dicitur lex libertatis dupliciter. Vno modo, quia non arctat nos ad facienda, vel vitanda aliqua, niſi quæ de ſe ſunt vel neceſſaria, vel repugnantia ſaluti, quæ cadunt ſub præcepto, vel prohibitione legis. Secundo, quia huiuſmodi præcepta, vel prohibitiones facit nos libere implere,

c. 1. poſt med. to. 3.

implere, in quantum ex interiori inſtinctu gratiæ ea implemus: & propter hæc duo, lex noua dicitur lex perfectæ libertatis Iacob. 1.

Ad tertium dicendum, quod lex noua prohibendo animum ab inordinatis motibus, oportet etiam quod cohibeat manum ab inordinatis actibus, qui ſunt effectus interiorum motuum.

Art. 2. *Vtrum lex noua ſufficienter exteriores actus ordinauerit?* 573

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod lex noua inſufficienter exteriores actus ordinauerit. Ad legem enim nouam præcipuè pertinere videtur fides per dilectionem operans: ſecundum illud ad Gal. 5. In Chriſto Ieſu, neque circumciſio aliquid valet, neque præputium, ſed fides, quæ per dilectionem operatur. Sed lex noua explicauit quædam credenda, quæ non erant in veteri lege explicita; ſicut de fide Trinitatis. Ergo etiam debuit ſuperaddere aliqua exteriora opera moralia, quæ non erant in veteri lege determinata. *infr. a. 4. & quol. 4. ar. 13. cor.*

¶ 2. Præterea, In veteri lege non ſolum ſunt inſtituta ſacramenta, ſed etiam aliqua ſacra, vt ſupradictum eſt *. Sed in noua lege etſi ſint inſtituta aliqua ſacramenta, nulla tamen ſacra inſtituta à Deo videntur, puta quæ pertineant, vel ad ſanctificationem alicuius templi, vel vaſorum, vel etiam ad aliquam ſolemnitatem celebrandam. Ergo lex noua inſufficienter exteriora opera ordinauit. *q. 101. a. 4. & qu. 102. a. 4.*

¶ 3. Præterea, In veteri lege, ſicut erant quædam obſeruantiæ pertinentes ad Dei miniſtros: ita etiam erant quædam obſeruantiæ pertinentes ad populum, vt ſupra dictum eſt *, cum de cæremonialibus veteris legis ageretur. Sed in noua lege videntur aliquæ obſeruantiæ eſſe datæ miniſtris Dei, vt patet Matt. 10. Nolite poſsidere aurum, neque argentum, neque pecunias in zonis veſtris, & cætera, quæ ibi ſequuntur, & quæ dicuntur Luc. 9. & 10. Ergo etiam debuerunt aliquæ obſeruantiæ inſtitui in noua lege ad populum fidelem pertinentes. *q. 101. a. 4. & 102. a. 5. & 6.*

¶ 4. Præt. In veteri lege præter moralia, & cæremonialia fuerunt quędam iudicialia præcepta. Sed in lege noua non traduntur aliqua iudicialia præcepta. Ergo lex noua inſufficienter exteriora opera ordinauit.

SED contra eſt, quod Dominus dicit Matth. 7. Omnis qui audit verba mea hæc, & facit ea, aſsimilabitur viro ſapienti, qui ædificauit domum ſuam ſupra petram. Sed ſapiens ædificator nihil omittit eorum, quæ ſunt neceſſaria ad ædificium. Ergo in verbis Chriſti

Digitized by Google

ſufficienter ſunt omnia poſita, quæ pertinent ad ſalutem humanam.

art. præc. RESPONDEO dicendum, quod ſicut dictum eſt *, Lex noua in exterioribus illa ſolum præcipere debuit, vel prohibere, per quæ in gratiam introducimur, vel quæ pertinent ad rectum gratiæ vſum ex neceſsitate. Et quia gratiam ex nobis conſequi non poſſumus, ſed per Chriſtum ſolum: ideo ſacramenta, per quæ gratiam conſequimur, ipſe Dominus inſtituit per ſeipſum, ſcilicet baptiſmum, Euchariſtiam, ordinem miniſtrorum nouæ legis, inſtituendo Apoſtolos, & ſeptuaginta duos diſcipulos, & pœnitentiam, & matrimonium indiuiſibile: confirmationem etiam promiſit per Spiritus ſancti miſsionem. Ex eius etiam inſtitutione Apoſtoli leguntur oleo infirmos vngendo ſanaſſe, vt habetur Marc. 6. Quæ ſunt nouæ legis ſacramenta. Rectus autem gratiæ vſus eſt per opera charitatis, quæ quidem ſecundum quod ſunt de neceſſitate virtutis, pertinent ad præcepta moralia, quæ etiam in veteri lege tradebantur. Vnde quantum ad hoc lex noua ſuper veterem addere non debuit circa exteriora agenda. Determinatio autem prædictorum operum, in ordine ad cultum Dei, pertinet ad præcepta cæremonialia legis: in ordine vero ad proximum, ad iudicialia, vt ſupra dictum eſt *. *q. 99. a. 4* Et ideo quia iſtæ determinationes non ſunt ſecundum ſe de neceſsitate interioris gratiæ, in qua lex conſiſtit: idcirco non cadunt ſub præcepto nouæ legis; ſed relinquuntur humano arbitrio; quædam quidem quantum ad ſubditos, quæ ſcilicet pertinent ſigillatim ad vnumquemque: quædam vero ad prælatos temporales, vel ſpirituales, quæ ſcilicet pertinent ad vtilitatem communem. Sic igitur lex noua nulla alia exteriora opera determinare debuit, præcipiendo, vel prohibendo, niſi ſacramenta, & moralia præcepta, quæ de ſe pertinent ad rationem virtutis: puta non eſſe occidendum, non eſſe furandum, & alia huiuſmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod ea, quæ ſunt fidei, ſunt ſupra rationem humanam. Vnde in ea non poſſumus peruenire niſi per gratiam: & ideo abundantiori gratia ſuperueniente oportuit plura credenda explicari. Sed ad opera virtutum dirigimur per rationem naturalem, quæ eſt regula quædam operationis humanæ, vt ſupra dictum eſt *. Et ideo in his non oportuit *q. 19. a. 4. & q. 63.* aliqua præcepta dari vltra moralia legis præcepta, quæ ſunt de dictamine rationis.

art. 2. Ad ſecundum dicendum, quod in ſacramentis nouæ legis datur gratia, quæ non eſt niſi à Chriſto: & ideo

Digitized by Google

ideo oportuit quod ab ipſo inſtitutionem haberent. Sed in ſacris non datur aliqua gratia, puta in conſecratione templi, vel altaris, vel aliorum huiuſmodi, aut etiam in ipſa celebritate ſolemnitatum: & ideo quia talia ſecundum ſeipſa non pertinent ad neceſsitatem interioris gratiæ, Dominus fidelibus inſtituenda reliquit pro ſuo arbitrio.

Ad tertium dicendum, quod illa præcepta Dominus dedit Apoſtolis, non tanquam cæremoniales obſeruantias, ſed tanquam moralia inſtituta: & poſſunt intelligi dupliciter. Vno modo ſecundum Aug. lib. de conſenſu Euangeliſtarum *, vt non ſint præcepta, ſed *In li. 2. c.* concesſiones: conceſsit enim eis, vt poſſent pergere *30. to. 4.* ad prædicationis officium ſine pera & baculo, & aliis huiuſmodi, tanquam habentes poteſtatem neceſſaria vitæ accipiendi ab illis, quibus prædicabant. Vnde ſubdit, Dignus eſt enim operarius cibo ſuo: non autem peccat, ſed ſupererogat, qui ſua portat, ex quibus viuat in prædicationis officio, non accipiens ſumptum ab his, quibus Euangelium prædicat: ſicut Paulus fecit. Alio modo poſſunt intelligi ſecundum aliorum ſanctorum expoſitionem, vt ſint quædam ſtatuta temporalia Apoſtolis data pro illo tempore quo mittebantur ad prædicandum in Iudæam ante Chriſti paſſionem. Indigebant enim diſcipuli, quaſi adhuc paruuli ſub Chriſti cura exiſtentes, accipere aliqua ſpecialia inſtituta à Chriſto, ſicut quilibet ſubditi à ſuis prælatis: præcipuè, quia erant paulatim exercitandi, vt temporalium ſolicitudinem abdicarent: per quod reddebantur idonei ad hoc, quod Euangelium per vniuerſum orbem prædicarent. Nec eſt mirum ſi adhuc durante ſtatu veteris legis, & nondum perfectam libertatem Spiritus conſecutis, quoſdam determinanatos modos viuendi inſtituit: quæ quidem ſtatuta imminente paſsione remouit, tanquam diſcipulis iam per ea ſufficienter exercitatis: vnde Luc. 22. dixit, Quando miſi vos ſine ſacculo, & pera, & calceamentis, numquid defuit aliquid vobis? at illi dixerunt, Nihil. dixit ergo eis, Sed nunc qui habet ſacculum, tollat ſimiliter & peram. Iam enim imminebat tempus perfectæ libertatis, vt totaliter ſuo dimitterentur arbitrio in his, quæ ſecundum ſe non pertinent ad neceſsitatem virtutis.

Ad quartum dicendum, quod iudicialia etiam ſecundum ſe conſiderata non ſunt de neceſsitate virtutis quantum ad talem determinationem, ſed ſolum quantum ad communem rationem iuſtitiæ. Et ideo iudicialia præcepta reliquit Dominus diſponenda his,

qui

qui curam aliorum erant habituri, vel ſpiritualem, vel temporalem. Sed circa iudicialia præcepta veteris legis quædam explanauit propter malum intellectum
art. ſeq. ad 2. Phariſæorum: vt infra dicetur *.

Art. 3. *Vtrum lex noua hominem circa interiores actus*
574 *ſufficienter ordinauerit?*

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod circa interiores actus lex noua inſufficienter hominem ordinauerit. Sunt enim decem præcepta decalogi ordinantia hominem ad Deum & proximum. Sed Dominus ſolum circa tria illorum aliquid explicauit, ſcilicet circa prohibitionem homicidij, & circa prohibitionem adulterij, & circa prohibitionem periurij. Ergo videtur quod inſufficienter hominem ordinauerit, explicationem aliorum præceptorum prætermittens.

¶ 2. Præterea, Dominus nihil ordinauit in Euangelio de iudicialibus præceptis, niſi circa repudium vxoris, & circa pœnam talionis, & circa perſecutionem inimicorum. Sed multa ſunt alia iudicialia præcepta
q. 104. a. 4. & q. 105 ar. 2. 3. & 4. veteris legis, vt * ſupra dictum eſt. Ergo quantum ad hoc, inſufficienter vitam hominum ordinauit.

¶ 3. Præterea, In veteri lege præter præcepta moralia & iudicialia, erant quædam cæremonilia, circa quæ Dominus nihil ordinauit. Ergo videtur inſufficienter ordinaſſe.

¶ 4. Præterea, Ad interiorem bonam mentis diſpoſitionem pertinet, vt nullum bonum opus homo faciat propter quemcumque temporalem finem. Sed multa ſunt alia temporalia bona, quam fauor humanus: multa etiam ſunt alia bona opera, quam ieiunium, eleemoſyna, & oratio. Ergo inconueniens fuit, quod Dominus docuit ſolum circa hæc tria opera gloriam fauoris humani vitari, & nihil aliud terrenorum bonorum.

¶ 5. Præterea, Naturaliter homini inditum eſt, vt ſolicitetur circa ea quę ſunt ſibi neceſſaria ad viuendum: in qua etiam ſolicitudine alia animalia cum homine conueniunt. Vnde dicitur Prou. 6. Vade ad formicã ô piger, & conſidera viam eius: quæ cum non habeat præceptorem, vel ducem, parat in æſtate cibum ſibi, & congregat in meſſe, quod comedat. Sed omne præceptum, quod datur contra inclinationem naturæ, eſt iniquum, vtpote contra legem naturalem exiſtens. Ergo inconuenienter videtur Dominus prohibuiſſe ſolicitudinem victus & veſtitus.

¶ 6. Præterea, Nullus actus virtutis eſt prohibendus. Sed iudicium eſt actus iuſtitiæ: ſecundum illud
Pſal.

Pſal. 93. Quouſque iuſtitia conuertatur in iudicium. Ergo inconuenienter videtur Dominus iudicium prohibuiſſe: & ita videtur lex noua inſufficienter hominem ordinaſſe circa interiores actus.

SED contra eſt, quod Aug. dicit in lib. de ſerm. Domini in monte *, Conſiderandum eſt, quia cum dixit, Qui audit verba mea, hoc ſatis ſignificat, ſermonem iſtum Domini omnibus præceptis, quibus Chriſtiana vita formatur, eſſe perfectum. *l.1. circa prin. & l.2. c.40. tom.4.*

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ex inducta auctoritate * Auguſtini apparet, ſermo quem Dominus in monte propoſuit, totam informationem Chriſtianæ vitæ continet: in quo perfecte interiores motus hominis ordinantur. Nam poſt declaratum beatitudinis finem, commendata apoſtolica dignitate, per quos erat doctrina Euangelica promulganda, ordinat interiores hominis motus. Primo quidem quantum ad ſeipſum, & deinde quantum ad proximum. Quantum autem ad ſeipſum dupliciter, ſecundum duos interiores hominis motus circa agenda: quæ ſunt voluntas de agendis, & intentio de fine. Vnde primo ordinat hominis voluntatem ſecundum diuerſa legis præcepta: vt ſcilicet abſtineat aliquis non ſolum ab exterioribus operibus, quæ ſunt ſecundum ſe mala, ſed etiam ab interioribus, & ab occaſionibus malorum. Deinde ordinat intentionem hominis dicens, quod in bonis, quæ agimus, neque quæramus humanam gloriam, neque mundanas diuitias, quod eſt theſaurizare in terra. Conſequenter autem ordinat interiorem hominis motum quo ad proximum: vt ſcilicet eum non temerarie, aut iniuſte iudicemus, aut præſumptuoſe: neque tamen ſic ſimus apud proximum remiſsi, vt eis ſacra committamus, ſi ſint indigni. Vltimo autem docet modum adimplendi Euangelicam doctrinam, ſcilicet implorando diuinum auxilium, & conatum apponendo ad ingrediendum per anguſtam portam perfectæ virtutis, & cautelam adhibendo ne à ſeductoribus corrumpamur, & quod obſeruatio mandatorum eius eſt neceſſaria ad virtutem: non autem ſufficit ſola confeſsio fidei, vel miraculorum operatio, vel ſolus auditus. *In argu. Sed cont.*

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus circa illa legis præcepta explicationem appoſuit: in quibus Scribæ & Phariſæi non rectum intellectum habebant, & hoc contingebat præcipuè circa tria præcepta decalogi. Nam circa prohibitionem adulterij & homicidij æſtimabant ſolum exteriorem actum prohiberi: non autem interiorem appetitum, quod magis

cre-

credebant circa homicidium & adulterium, quam circa furtum, vel falſum teſtimonium: quia motus iræ in homicidium tendens, & concupiſcentię motus tendens in adulterium, videntur aliqualiter nobis à natura ineſſe: non autem appetitus iurandi, vel falſum teſtimonium dicendi. Circa periurium vero habebant falſum intellectum, credentes periurium quidem eſſe peccatum: iuramentum autem per ſe eſſe appetendum, & frequentandum, quia videtur ad Dei reuerentiam pertinere. Et ideo Dominus oſtendit iuramentum non eſſe appetendum, tanquam bonum: ſed melius eſſe abſque iuramento loqui, niſi neceſſitas cogat.

Ad ſecundum dicendum, quod circa iudicialia præcepta dupliciter Scribæ & Phariſæi errabant. Primo quidem, quia quædam quæ in lege Moyſi erant tradita, tanquam permiſsiones, æſtimabant eſſe per ſe iuſta, ſcilicet repudium vxoris, & vſuras accipere ab extraneis. Et ideo Dominus prohibuit vxoris repudium Matth. 5. & vſurarum acceptionem Luc. 6. dicens, Date mutuum, nihil inde ſperantes. Alio modo errabant, credentes quædam, quæ lex vetus inſtituerat facienda propter iuſtitiam, eſſe exequenda ex appetitu vindictæ, vel ex cupiditate temporalium rerum, vel ex odio inimicorũ: & hoc in tribus præceptis. Appetitum enim vindictæ credebant eſſe licitum propter præceptum datum de pœna talionis, quod quidem fuit datum, vt iuſtitia ſeruaretur, non vt homo vindictam quæreret. Et ideo Dominus ad hoc remouendum, docet animum hominis ſic debere eſſe præparatum, vt ſi neceſſe ſit, etiam paratus ſit plura ſuſtinere. Motum autem cupiditatis æſtimabant eſſe licitum propter præcepta iudicialia, in quibus mandabatur reſtitutio rei ablatæ fieri, etiam cum aliqua additione
q. 105. a. 2. ad 9. (vt ſupra dictum eſt *) & hoc quidem lex mandauit propter iuſtitiam obſeruandam: non vt daret cupiditati locum: & ideo Dominus docet vt ex cupiditate noſtra non repetamus, ſed ſimus parati, ſi neceſſe fuerit, etiam ampliora dare. Motum vero odij credebant eſſe licitum propter præcepta legis data de hoſtium interfectione. Quod quidem lex ſtatuit propter iuſti-
q. 105. ar. 3. tiam implendam (vt ſupra dictum eſt *) non propter odia exaturanda: & ideo Dominus docet, vt ad inimicos dilectionem habeamus, & parati ſimus, ſi neceſſe
lib. 1 de ſer. Dom in monte c. 34. 35. & 36. fuerit, etiam benefacere: hæc enim præcepta ſecundum præparationem animi ſunt accipienda, vt * Auguſtinus exponit.

Ad tertium dicendum, quod præcepta moralia omnino in noua lege remanere debebant: quia ſecundum

ſundum ſe pertinent ad rationem virtutis: præcepta autem iudicialia non remanebant ex neceſsitate ſecundum modum quem lex determinauit: ſed relinquebatur arbitrio hominum, vtrum ſic vel aliter eſſet determinandum: & ideo conuenienter Dominus circa hæc duo genera præceptorum nos ordinauit. Præceptorum autem cæremonialium obſeruatio totaliter per rei impletionem tollebatur: & ideo circa huiuſmodi præcepta in illa communi doctrina nihil ordinauit. Oſtendit tamen alibi, quod totus corporalis cultus, qui erat determinatus in lege, erat in ſpiritualem commutandus: vt patet Ioan. 4. vbi dixit, Venit hora, quando neque in monte hoc, neque in Hieroſolymis adorabitis Patrem: ſed veri adoratores adorabunt Patrem in ſpiritu & veritate.

Ad quartum dicendum, quod omnes res mundanæ ad tria reducuntur, ſcilicet ad honores, diuitias, & delitias: ſecundum illud 1. Ioan. 2. Omne quod eſt in mundo, concupiſcentia carnis eſt, quod pertinet ad delitias carnis: & concupiſcentia oculorum, quod pertinet ad diuitias: & ſuperbia vitæ, quod pertinet ad ambitum gloriæ & honoris. Superfluas autem carnis delitias lex non promiſit, ſed magis prohibuit: repromiſit autem celſitudinem honoris, & abundantiam diuitiarum. Dicitur enim Deut. 28. Si audieris vocem Domini Dei tui, faciet te excelſiorem cunctis gentibus, quantum ad primum: & poſt pauca ſubdit, Abundare faciet te omnibus bonis, quantum ad ſecundum. Quæ quidem promiſſa ſic praue intelligebant Iudæi, vt propterea eſſet Deo ſeruiendum ſicut propter finem: & ideo Dominus hoc remouit, oſtendens primo quod opera virtutum non ſunt facienda propter humanam gloriam: & ponit tria opera, ad quæ omnia alia reducuntur. Nam omnia, quæ aliquis facit ad refrænandum ſeipſum in ſuis concupiſcentiis, reducuntur ad ieiunium: quæcumque vero fiunt propter dilectionem proximi, reducuntur ad eleemoſynam: quæcumque vero propter cultum Dei fiunt, reducuntur ad orationem. Ponit autem hæc tria ſpecialiter quaſi præcipua, & per quæ homines maximè ſolent gloriam venari. Secundo docuit, quod non debemus finem conſtituere in diuitiis, cum dixit, Nolite theſaurizare vobis theſauros in terra.

Ad quintum dicendum, quod Dominus ſollicitudinem neceſſariam non prohibuit, ſed ſollicitudinem inordinatam. Eſt autem quadruplex ordinatio ſollicitudinis vitanda circa temporalia. Primo quidem vt in eis finem non conſtituamus, neque Deo ſeruiamus

mus

mus propter neceſſaria victus & veſtitus. Vnde dicit, Nolite theſaurizare vobis, &c. Secundo, vt non ſic ſolicitemur de temporalibus cum deſperatione diuini auxilij. Vnde Dominus dicit, Scit Pater veſter, quod his omnibus indigetis. Tertio, ne ſit ſolicitudo præſumptuoſa: vt ſcilicet homo confidat ſe neceſſaria vitæ per ſuam ſolicitudinem poſſe procurare abſque diuino auxilio: quod Dominus remouet per hoc, quod homo non poteſt aliquid adiicere ad ſtaturam ſuam. Quarto per hoc, quod homo ſolicitudinis tempus præoccupat: quia ſcilicet de hoc ſolicitus eſt nunc: quod non pertinet ad curam præſentis temporis, ſed ad curam futuri. Vnde dicit, Nolite ſoliciti eſſe in craſtinum.

Ad ſextum dicendum, quod Dominus non prohibet iudicium iuſtitiæ, ſine quo non poſſent ſancta ſubtrahi ab indignis: ſed prohibet iudicium inordinatum, vt * dictum eſt.
in co. art.

575 Art. 4. *Vtrum conuenienter in lege noua, conſilia quædam determinata ſint propoſita?*

3. cont. c. 130. & quol. 5 a. 19. cor. * *q. 14. art. 2.*

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod inconuenienter in lege noua, conſilia quædam determinata ſint propoſita. Conſilia enim dantur de rebus expedientibus ad finem: vt ſupra dictum eſt *, cum de conſilio ageretur. Sed non eadem omnibus expediunt. Ergo non ſunt aliqua conſilia determinata omnibus proponenda.

¶ 2. Præterea, Conſilia dantur de meliori bono. Sed non ſunt determinati gradus melioris boni. Ergo non debent aliqua determinata conſilia dari.

¶ 3. Præterea, Conſilia pertinent ad perfectionem vitæ. Sed obedientia pertinet ad perfectionem vitæ. Ergo inconuenienter de ea conſilium non datur in Euangelio.

¶ 4. Præterea, Multa ad perfectionem vitæ pertinentia inter præcepta ponuntur: ſicut hoc quod dicitur, Diligite inimicos veſtros, & præcepta etiam quæ dedit Dominus Apoſtolis Matth. 10. Ergo inconuenienter traduntur conſilia in noua lege: tum quia non omnia ponuntur: tum etiam quia à præceptis non diſtinguuntur.

SED contra, Conſilia ſapientis amici magnam afferunt vtilitatem, ſecundum illud Prou. 27. Vnguento & variis odoribus delectatur cor: & bonis amici conſiliis anima dulcoratur. Sed Chriſtus maximè eſt ſapiens & amicus. Ergo eius conſilia maximam vtilitatem continent, & conuenientia ſunt.

RESPONDEO dicendum, quod hæc eſt differentia

rentia inter conſilium, & præceptum, quod præceptum importat neceſsitatem: conſilium autem in optione ponitur eius, cui datur: & ideo conuenienter in lege noua, quæ eſt lex libertatis, ſupra præcepta ſunt addita conſilia: non autem in veteri lege, quæ erat lex ſeruitutis. Oportet igitur, quod præcepta nouæ legis intelligantur eſſe data de his, quæ ſunt neceſſaria ad conſequendum finem æternæ beatitudinis, in quem lex noua immediatè introducit. Conſilia vero oportet eſſe de illis, per quæ melius & expeditius poteſt homo conſequi finem prædictum. Eſt autem homo conſtitutus inter res mundi huius, & ſpiritualia bona, in quibus æterna beatitudo conſiſtit: ita quod quanto plus inhæret vni eorum, tanto plus recedit ab altero, & è conuerſo. Qui ergo totaliter inhæret rebus huius mundi, vt in his finem conſtituat, habens eas quaſi rationes & regulas ſuorum operum: totaliter excidit à ſpiritualibus bonis; & ideo huiuſmodi inordinatio tollitur per præcepta. Sed quod homo totaliter ea, quæ ſunt mundi, abiiciat, non eſt neceſſarium ad perueniendum in finem prædictum: quia poteſt homo vtens rebus huius mundi, dummodo in eis finem non conſtituat, ad beatitudinem æternam peruenire: ſed expeditius perueniet, totaliter bona huius mundi abdicando, & ideo de hoc dantur conſilia Euangelij. Bona autem huius mundi, quæ pertinent ad vſum humanæ vitæ, in tribus conſiſtunt: ſcilicet in diuitiis exteriorum bonorum, quæ pertinent ad concupiſcentiam oculorum: & in delitiis carnis, quæ pertinent ad concupiſcentiam carnis: & in honoribus, quæ pertinent ad ſuperbiam vitæ, ſicut patet 1. Ioan. 2. Hæc autem tria totaliter derelinquere, ſecundum quod poſsibile eſt, pertinet ad conſilia Euangelica. In quibus etiam tribus fundatur omnis religio, quæ ſtatum perfectionis profitetur: nam diuitiæ abdicantur per paupertatem, delitiæ carnis per perpetuam caſtitatem, ſuperbia vitæ per obedientiæ ſeruitutem. Hæc autem ſimpliciter obſeruata pertinent ad conſilia ſimpliciter propoſita. Sed obſeruatio vniuſcuiuſque eorum in aliquo ſpeciali caſu pertinet ad conſilium ſecundum quid, ſcilicet in caſu illo: puta cum homo dat aliquam eleemoſynam pauperi, quando dare non tenetur, conſilium ſequitur quantum ad factum illud. Similiter etiam quando aliquo tempore determinato à delectationibus carnis abſtinet, vt orationibus vacet, conſilium ſequitur pro tempore illo. Similiter etiam quando aliquis non ſequitur voluntatem ſuam in aliquo facto, quod licitè poſſet facere,

cere, conſilium ſequitur in illo caſu: puta ſi benefaciat inimicis ſuis quando non tenetur, vel ſi offenſam remittat, cuius iuſtè poſſet exigere vindictam. Et ſic etiam omnia conſilia particularia ad illa tria generalia & perfecta reducuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod prædicta conſilia quantum eſt de ſe, ſunt omnibus expedientia: ſed ex indiſpoſitione aliquorum contingit, quod alicui expedientia non ſunt, quia eorum affectus ad hæc non inclinatur: & ideo Dominus conſilia Euangelica proponens, ſemper facit mentionem de idoneitate hominum ad obſeruantiam conſiliorum. Dans enim conſilium perpetuæ paupertatis Matth. 19. præmittit, Si vis perfectus eſſe: & poſtea ſubdit, Vade, & vende omnia quæ habes. Similiter dans conſilium perpetuæ caſtitatis, cum dixit, Sunt eunuchi, qui caſtrauerunt ſeipſos propter regnum cœlorum: ſtatim ſubdit, Qui poteſt capere capiat. Et ſimiliter Apoſtolus 1. ad Cor. 7. præmiſſo conſilio virginitatis dicit, Porro hoc ad vtilitatem veſtram dico, non vt laqueum vobis iniiciam.

Ad ſecundum dicendum, quod meliora bona particulariter in ſingulis ſunt indeterminata. Sed illa quæ ſunt ſimpliciter & abſolutè meliora bona, in vniuerſali ſunt determinata: ad quæ etiam omnia illa particularia reducuntur, vt dictum eſt *. *In corp. art.*

Ad tertium dicendum, quod etiam conſilium obedientiæ Dominus intelligitur dediſſe in hoc, quod dixit, Et ſequatur me. Quem ſequimur non ſolum imitando opera, ſed etiam obediendo mandatis ipſius, ſecundum illud Ioan. 10. Oues meæ vocem meam audiunt, & ſequuntur me.

Ad quartum dicendum, quod ea, quæ de vera dilectione inimicorum, & ſimilibus Dominus dicit Matth. 5. & Luc. 6. ſi referantur ad præparationem animi, ſunt de neceſsitate ſalutis: vt ſcilicet homo ſit paratus benefacere inimicis, & alia huiuſmodi facere, cum neceſsitas hoc requirat: & ideo inter præcepta ponuntur. Sed vt aliquis inimicis hoc exhibeat prompte in actu, vbi ſpecialis neceſsitas non occurrit, pertinet ad conſilia particularia vt dictum eſt *. *In corp. art.* Illa autem quæ ponuntur Matth. 10. & Luc. 9. & 10. fuerunt quædam præcepta diſciplinæ pro tempore illo, vel conceſsiones quædam, vt ſupra dictum eſt *: *art. 1. ad 3. arg.* & ideo non inducuntur tamquam conſilia.

QVAE

QVAESTIO CIX.

De exteriori principio humanorum actuum, ſcilicet de gratia Dei, in decem articulos diuiſa.

Onſequenter conſiderandum eſt de exteriori principio humanorum actuum, ſcilicet de Deo, prout ab ipſo per gratiam adiuuamur ad recte agendum. Et primo, conſiderandum eſt de gratia Dei. Secundo, de cauſa eius. Tertio, de eius effectibus.

¶ Prima autem conſideratio erit tripartita. Nam primo conſiderabitur de neceſsitate gratiæ. Secundo, de ipſa gratia, quantum ad eius eſſentiam. Tertio, de eius diuiſione.

CIRCA primum quæruntur decem.

¶ Primo, vtrum abſque gratia poſsit homo aliquod verum cognoſcere?

¶ Secundo, vtrum abſque gratia Dei poſsit homo aliquod bonum facere vel velle?

¶ Tertio, vtrum homo abſque gratia poſsit Deum diligere ſuper omnia?

¶ Quarto, vtrum abſque gratia poſsit per ſua naturalia, præcepta legis obſeruare?

¶ Quinto, vtrum abſque gratia poſsit mereri vitam æternam?

¶ Sexto, vtrum homo poſsit ſe ad gratiam præparare ſine gratia?

¶ Septimo, vtrum abſque gratia poſsit reſurgere à peccato?

¶ Octauo, vtrum abſque gratia poſsit homo vitare peccatum?

¶ Nono, vtrum homo gratiam conſecutus poſsit abſque alio diuino auxilio bonum facere, & vitare peccatum?

¶ Decimo, vtrum poſsit perſeuerare in bono per ſeipſum?

Art. I. *Utrum homo ſine gratia aliquid verum cognoſcere poſsit?* 576 *Inf. a. 21.*

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod homo ſine gratia nullum verum cognoſcere poſsit: quia ſuper illud 1. Corinth. 12. Nemo poteſt dicere Dominus Ieſus, niſi in Spiritu ſancto: dicit gloſ. Ambr. * Omne verum à quocumque dicatur, à Spiritu ſancto eſt. Sed Spiritus ſanctus habitat in nobis per gratiam. Ergo veritatem cognoſcere non poſſumus ſine gratia.

ad 3. & 2. d. 28. art 3. * *Amb. ſup. hunc locum Pauli, tom. 5.*

¶ 2. Præterea, Auguſt. dicit in 1. Soliloq. * quod diſciplinarum certiſsima talia ſunt, qualia illa quæ à ſole illuſtrantur, vt videri poſsint: Deus autem ipſe eſt, qui illuſtrat. Ratio autem ita eſt in mentibus, vt in

* *li. 1. c. 6. circ. prin. tom. 1.*

Digitized by Google

in oculis eſt aſpectus. Mentis autem oculi ſunt ſenſus animæ. Sed ſenſus corporis quantumcumque ſit purus, non poteſt aliquod viſibile videre ſine ſolis illuſtratione. Ergo humana mens quantumcumque ſit perfecta, non poteſt ratiocinando veritatem cognoſcere abſque illuſtratione diuina, quæ ad auxilium gratiæ pertinet.

¶ 3. Præterea, Humana mens non poteſt veritatem intelligere niſi cogitando, vt patet per Aug. 14. de Trinit.* Sed Apoſt. dicit 2. ad Corinth. 3. Non ſufficientes ſumus aliquid cogitare à nobis, quaſi ex nobis. Ergo homo non poteſt cognoſcere veritatem per ſeipſum ſine auxilio gratiæ.

li. 14. c. 7. tom. 3.

SED contra eſt, quod Auguſt. dicit in 1. Retractationum*, Non approbo, quod in oratione dixi, Deus qui non niſi mundos verum ſcire voluiſti. Reſponderi enim poteſt, multos etiam non mundos multa ſcire vera. Sed per gratiam homo mundus efficitur, ſecundum illud Pſal. 50. Cor mundum crea in me Deus, & ſpiritum rectum innoua in viſceribus meis. Ergo ſine gratia poteſt homo per ſeipſum veritatem cognoſcere.

li. 1. retr. c. 4. id dixerat li. 1. Soloq. c. 1. in pr. t. 1.

RESPONDEO dicendum, quod cognoſcere veritatem eſt vſus quidam, vel actus intellectualis luminis: quia ſecundum Apoſtolum ad Epheſ. 5. Omne quod manifeſtatur, lumen eſt: vſus autem quilibet quemdam motum importat, large accipiendo motum, ſecundum quod intelligere & velle motus quidam eſſe dicuntur, vt patet per Philoſ. in 3. de ani.* Videmus autem in corporalibus, quod ad motuum non ſolum requiritur ipſa forma, quæ eſt principium motus vel actionis, ſed etiam requiritur motio primi mouentis, Primum autem mouens in ordine corporalium eſt corpus cœleſte. Vnde quantumcumque ignis habeat calorem perfectum, non alteraret niſi per motionem corporis cœleſtis. Manifeſtum eſt autem, quod ſicut motus omnes corporales reducuntur in motum cœleſtis corporis, ſicut in primum mouens corporale: ita omnes motus tam corporales, quam ſpirituales reducuntur in primum mouens ſimpliciter, quod eſt Deus. Et ideo quantumcumque natura aliqua corporalis vel ſpiritualis ponatur perfecta, non poteſt in ſuum actum procedere, niſi moueatur à Deo: quæ quidem motio eſt ſecundum ſuæ prouidentiæ rationem, non ſecundum neceſsitatem naturæ, ſicut motio corporis cœleſtis. Non ſolum autem à Deo eſt omnis motio, ſicut à primo mouente: ſed etiam ab ipſo eſt omnis formalis perfectio, ſicut à primo actu.

lib. 3. de ani. text. 28. to. 2.

Sic

Digitized by Google

Sic igitur actio intellectus, & cuiuſcumque entis creati dependet à Deo, in quantum ad duo. Vno modo, in quantum ab ipſo habet perfectionem ſiue formam, per quam agit: alio modo in quantum ab ipſo mouetur ad agendũ. Vnaquæque autem forma indita rebus creatis à Deo habet efficaciã reſpectu alicuius actus determinati, in quem poteſt ſecundum ſuam proprietatem: vltra autem non poteſt niſi per aliquam formam ſuperadditam: ſicut aqua non poteſt calefacere, niſi calefacta ab igne. Sic igitur intellectus humanus habet aliquam formam, ſcilicet ipſum intelligibile lumen, quod eſt de ſe ſufficiens ad quædam intelligibilia cognoſcenda: ad ea ſcilicet, in quorum notitiam per ſenſibilia poſſumus deuenire. Altiora vero intelligibilia intellectus humanus cognoſcere non poteſt, niſi fortiori lumine perficiatur: ſicut lumine fidei, vel prophetiæ: quod dicitur lumen gratiæ, in quantum eſt naturæ ſuperadditum. Sic igitur dicendum eſt, quod ad cognitionem cuiuſcumque veri, homo indiget auxilio diuino, vt intellectus à Deo moueatur ad ſuum actum: non autem indiget ad cognoſcendam veritatem in omnibus, noua illuſtratione ſuperaddita naturali illuſtrationi: ſed in quibuſdam, quæ excedunt naturalem cognitionem, & tamen quandoque Deus miraculoſe per ſuam gratiam aliquos inſtruit de his, quæ per naturalem rationem cognoſci poſſunt: ſicut & quandoque miraculoſe facit quædam, quæ natura facere poteſt.

Ad primum ergo dicendum quod omne verum à quocumque dicatur, eſt à Spiritu ſancto, ſicut ab infundente naturale lumen, & mouente ad intelligendum & loquendum veritatem: non autem ſicut ab inhabitante per gratiam gratum facientem: vel ſicut largiente aliquod habituale donum naturæ ſuperadditum. Sed hoc ſolum eſt in quibuſdam veris cognoſcendis & loquendis: & maxime in illis, quæ pertinent ad fidem, de quibus Apoſtolus loquebatur.

Ad ſecundum dicendum, quod ſol corporalis illuſtrat exterius, ſed ſol intelligibilis, qui eſt Deus, illuſtrat interius: vnde ipſum lumen naturale animæ inditum, eſt illuſtratio Dei, qua illuſtramur ab ipſo ad cognoſcendum ea, quæ pertinent ad naturalem cognitionem: & ad hoc non requiritur alia illuſtratio, ſed ſolum ad illa, quæ naturalem cognitionem excedunt.

Ad tertium dicendum, quod ſemper indigemus diuino auxilio ad cogitandum quodcumque, in quantum ipſum mouet intellectum ad agendum, actu enim intelligere aliquid, eſt cogitare: vt patet per Aug. 14. de Trinit.* *l. 14. c. 7 tom. 3.

Art.

377 Art. 2. *Vtrum homo poſsit velle, & facere bonum abſque gratia?*

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod homo poſsit velle & facere bonum abſque gratia. Illud enim eſt in hominis poteſtate, cuius ipſe eſt dominus. Sed homo eſt dominus ſuorum actuum, & maxime eius quod eſt velle, vt ſupra dictum eſt †. Ergo homo poteſt velle & facere bonum per ſeipſum abſque auxilio gratiæ.

¶ 2. Præterea, Vnumquodque poteſt magis in id quod eſt ſibi ſecundum naturam, quam in id quod eſt ſibi præter naturam. Sed peccatum eſt contra naturam (vt Damaſc. dicit in 2. lib. *) opus autem virtutis eſt homini ſecundum naturam, vt ſupra dictum eſt †. Cum igitur homo per ſeipſum poſsit peccare, videtur quod multo magis per ſeipſum poſsit bonum velle & facere.

¶ 3. Præterea, Bonum intellectus eſt verum, vt Philoſophus dicit in 6. Ethic. *. Sed intellectus poteſt cognoſcere verum per ſeipſum, ſicut & qualibet alia res poteſt ſuam naturalem operationem per ſe facere. Ergo multo magis homo poteſt per ſeipſum facere, & velle bonum.

SED contra eſt, quod Apoſtolus dicit Rom. 9. Non eſt volentis, ſcilicet velle; neque currentis, ſcilicet currere, ſed miſerentis Dei. Et Auguſtinus dicit in lib. de correct. & gratia †, quod ſine gratia nullum prorſus ſiue cogitando, ſiue volendo & amando, ſiue agendo, faciunt homines bonum.

RESPONDEO dicendum, quod natura hominis poteſt dupliciter conſiderari. Vno modo in ſui integritate, ſicut fuit in primo parente ante peccatum. Alio modo, ſecundum quod eſt corrupta in nobis poſt peccatum primi parentis. Secundum autem vtrumque ſtatum natura humana indiget auxilio diuino ad faciendum, vel volendum quodcumque bonum, ſicut in primo mouente, vt dictum eſt *. Sed in ſtatu naturæ integræ quantum ad ſufficientiam operatiuæ virtutis poterat homo per ſua naturalia velle, & operari bonum ſuæ naturæ proportionatum, quale eſt bonum virtutis acquiſitæ; non autem bonum ſuperexcedens, quale eſt bonum virtutis infuſæ. Sed in ſtatu naturæ corruptæ etiam deficit homo ab hoc, quod ſecundum ſuam naturam poteſt, vt non poſsit totum huiuſmodi bonum implere per ſua naturalia. Quia tamen natura humana per peccatum non eſt totaliter corrupta, vt ſcilicet toto bono naturæ priuetur, poteſt quidē etiam in ſtatu naturæ corruptæ per virtutem ſuæ naturæ aliquod

Inf. ar. 6. co. & d. 28. a. 1. et d. 39. in expoſ. lit. & 4. d. 17. q. 1. a. 2. ad 1. & 3. & veri q. 24. art. 1. ad 2. 6 et ad 9. & a. 14. per tot. & q. 26. ar. 6. ad 12. et quol. 1. a. 7. c. 2. & quol. 5. a. 2. & 1. Cor. 12. lo. 2.

† q. 1. a. 2. & q. 13. art. 6.

† c. 30.

† q. 71. art. 1.

** lib. 6. eth. c. 2. rom. 5.*

† c. 2. in prin. t. 7.

** artic. præced.*

aliquod bonum particulare agere: (ſicut, ædificare domos, plantare vineas, & alia huiuſmodi) non tamen totum bonum ſibi connaturale, ita quod in nullo deficiat: ſicut homo infirmus poteſt per ſeipſum aliquem motum habere, non tamen perfecte poteſt moueri motu hominis ſani, niſi ſanetur auxilio medicinæ. Sic igitur virtute gratuita ſuperaddita virtuti naturæ, indiget homo in ſtatu naturæ integræ, quantum ad vnum, ſcilicet ad operandum & volendum bonum ſupernaturale. Sed in ſtatu naturæ corruptæ quantum ad duo, ſcilicet vt ſanetur, & vlterius, vt bonum ſupernaturalis virtutis operetur: quod eſt meritorium. Vlterius autem in vtroque ſtatu indiget homo auxilio diuino, vt ab ipſo moueatur ad bene agendum.

Ad primum ergo dicendum, quod homo eſt dominus ſuorum actuum, & volendi & non volendi, propter deliberationem rationis, quæ poteſt flecti ad vnam partem, vel ad aliam: ſed quod deliberet, vel non deliberet, & ſi huiuſmodi etiam ſit dominus, oportet quod hoc ſit per deliberationem præcedentem: & cum hoc non procedat in infinitum, oportet quod finaliter deueniatur ad hoc, quod liberum arbitrium hominis moueatur ab aliquo exteriori principio, quod eſt ſupra mentem humanam, ſcilicet à Deo: vt etiam Philoſophus probat * in cap. de bona fortuna. Vnde mens hominis etiam ſani non ita habet dominium ſui actus, quin indigeat moueri à Deo: & multo magis liberum arbitrium hominis infirmi poſt peccatum, per quod impeditur à bono per corruptionem naturæ.

l. 7. Mor. Eudemiorum, cap. 18.

Ad ſecundum dicendum, quod peccare nihil aliud eſt, quam deficere à bono, quod conuenit alicui ſecundum ſuam naturam. Vnaquæque autem res creata, ſicut eſſe non habet niſi ab alio, & in ſe conſiderata nihil eſt: ita indiget conſeruari in bono ſuæ naturæ conuenienti ab alio. Poteſt enim per ſeipſam deficere à bono, ſicut & per ſeipſam poteſt deficere in non eſſe, niſi diuinitus conſeruaretur.

Ad tertium dicendum, quod etiam verum non poteſt homo cognoſcere ſine auxilio diuino, ſicut ſupra dictum eſt *. Et tamen magis eſt natura humana corrupta per peccatum quantum ad appetitum boni, quam quantum ad cognitionem veri.

** a. 1 huius q. 578 1. q. 60. a. 5. & 2. d. 3. q. 4. & 3. d. 29. arg. 3 & veri. q. 2. ar. 2. ad 116. & q. 4. ?. 1. ad 9. & quol. 1. ar. 8.*

Art. 3. *Vtrum homo poſſit diligere Deum ſuper omnia, ex ſolis naturalibus, ſine gratia?*

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod homo non poſſit diligere Deum ſuper omnia ex ſolis natura

naturalibus ſine gratia. Diligere enim Deum ſuper omnia, eſt proprius & principalis charitatis actus. Sed charitatem homo non poteſt habere per ſeipſum: quia charitas Dei diffuſa eſt in cordibus noſtris per Spiritum ſanctum, qui datus eſt nobis, vt dicitur Rom. 5. Ergo homo ex ſolis naturalibus non poteſt Deum diligere ſuper omnia.

¶ 2. Præterea, Nulla natura poteſt ſupra ſeipſam. Sed diligere aliquid plus quam ſe, eſt tendere in aliquid ſupra ſeipſum. Ergo nulla natura creata poteſt Deum diligere ſupra ſeipſam ſine auxilio gratiæ.

¶ 3. Præterea, Deo, cum ſit ſummum bonum, debetur ſummus amor, qui eſt, vt ſuper omnia diligatur. Sed ad ſummum amorem Deo impendendum, qui ei à nobis debetur, homo non ſufficit ſine gratia; alioquin fruſtra adderetur gratia. Ergo homo non poteſt ſine gratia, ex ſolis naturalibus, diligere Deum ſuper omnia.

SED contra, Primus homo in ſolis naturalibus conſtitutus fuit (vt à quibuſdam ponitur) in quo ſtatu manifeſtum eſt, quod aliqualiter Deum dilexit. Sed non dilexit Deum æqualiter ſibi, vel minus ſe: quia ſecundum hoc peccaſſet. Ergo dilexit Deum ſupra ſe. Ergo homo ex ſolis naturalibus Deum poteſt diligere plus quam ſe, & ſuper omnia.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra dictum eſt * in primo (in quo etiam circa naturalem dilectionem angelorum diuerſæ opiniones ſunt poſitæ) homo in ſtatu naturæ integræ poterat operari virtute ſuæ naturæ bonum, quod eſt ſibi connaturale, abſque ſuperadditione gratuiti doni, licet non abſque auxilio Dei mouentis. Diligere autem Deum ſuper omnia, eſt quiddam connaturale homini, & etiam cuilibet creaturæ, non ſolum rationali, ſed irrationali, & etiam inanimatæ, ſecundum modum amoris, qui vnicuique creaturæ competere poteſt. Cuius ratio eſt, quia vnicuique naturale eſt, quod appetat & amet aliquid, ſecundum quod aptum natum eſt eſſe. Sic enim agitur vnumquodque prout aptum natum eſt eſſe, vt dicitur in 2. Phyſic. * Manifeſtum eſt autem quod bonum partis eſt propter bonum totius. Vnde naturali appetitu, vel amore vnaquæque res particularis amat bonum ſuum proprium, propter bonum commune totius vniuerſi, quod eſt Deus. Vnde & Dionyſ. * dicit in lib. de diuin. nom. quod Deus conuertit omnia ad amorem ſui ipſius. Vnde homo in ſtatu naturæ integræ dilectionem ſui ipſius referebat ad amorem Dei, ſicut ad finem: & ſimiliter dilectionem

p. p. q. 60. art. 5.

l. 2. phyſ. tex. 78. tom. 2.

c. 4. p. 4. inter medium & princ.

ctionem omnium aliarum rerum;& ita Deum diligebat plus quam ſeipſum,& ſuper omnia. Sed in ſtatu naturæ corruptæ homo ab hoc deficit ſecundum appetitum voluntatis rationalis,quæ propter corruptionem naturæ ſequitur bonum priuatum, niſi ſanetur per gratiam Dei. Et ideo dicendum eſt, quod homo in ſtatu naturæ integræ non indigebat dono gratiæ ſuperadditæ naturalibus bonis ad diligendum Deum naturaliter ſuper omnia,licet indigeret auxilio Dei ad hoc eum mouentis. Sed in ſtatu naturæ corruptæ indiget homo etiam ad hoc auxilio gratiæ naturam ſanantis.

Ad primum ergo dicendum, quod charitas diligit Deum ſuper omnia eminentius, quam natura. Natura enim diligit Deum ſuper omnia, prout eſt principium & finis naturalis boni:charitas autem ſecundum quod eſt obiectum beatitudinis, & ſecundum quod homo habet quamdam ſocietatem ſpiritualem cum Deo. Addit etiam charitas ſuper naturalem dilectionem Dei, promptitudinem quamdam & delectationem:ſicut habitus quilibet virtutis addit ſupra actum bonum, qui fit ex ſola naturali ratione hominis virtutis habitum non habentis.

Ad ſecundum dicendum, quod cum dicitur, quod nulla natura poteſt ſupra ſeipſam, non eſt intelligendum, quod non poſſit ferri in aliquod obiectorum quod eſt ſupra ſe. Manifeſtum eſt enim, quod intellectus noſter naturali cognitione poteſt aliqua cognoſcere, quæ ſunt ſupra ſeipſum, vt patet in naturali cognitione Dei. Sed illud intelligendum eſt, quod natura non poteſt in actum excedentem proportionem ſuæ virtutis: talis autem actus non eſt diligere Deum ſuper omnia: hoc enim eſt naturale cuilibet naturæ creatæ,vt dictum eſt *.

Ad tertium dicendum, quod amor dicitur ſummus, non ſolum quantum ad gradum dilectionis, ſed etiam quantum ad rationem diligendi, & dilectionis modum: & ſecundum hoc ſummus gradus dilectionis eſt quo charitas diligit Deum, vt beatificantem, ſicut dictum eſt *.

In corp. art.

** a. 1. huius q. 579*

Art. 4. *Vtrum homo ſine gratia per ſua naturalia, legis præcepta implere poſſit?*

Infr. a. 5. ad 1. et 2 et 2. d. 28 q. 3 et 4. in expoſ. lit. ad 5. et ver. q. 4. a. 1

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod homo ſine gratia per ſua naturalia poſſit præcepta legis implere. Dicit enim Apoſtolus ad Roman. 2. quod gentes, quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis ſunt,faciunt. Sed illud quod naturaliter homo facit per ſeipſum,poteſt facere abſque gratia. Ergo homo poteſt legis præcepta facere abſque gratia.

Digitized by Google

¶ 2. Præterea, Hieronym. dicit in expoſitione catholicæ fidei *, illos eſſe maledicendos, qui Deum præcepiſſe homini aliquid impoſsibile dicunt. Sed impoſsibile eſt homini, quod per ſeipſum implere non poteſt. Ergo homo poteſt implere omnia præcepta legis per ſeipſum.

Ad Dam. non procul à fin. to. 2.

¶ 3. Præterea, Inter omnia præcepta legis maximum eſt illud, Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, vt patet Matt. 22. Sed hoc mandatum poteſt homo implere ex ſolis naturalibus, diligendo Deum ſuper omnia, vt ſupra dictum eſt *. Ergo omnia mandata legis poteſt homo implere ſine gratia.

art. præc.

SED contra eſt, quod Aug.* dicit in lib. de hæreſibus, hoc pertinere ad hæreſim Pelagianorum, vt credant, ſine gratia hominem poſſe facere omnia diuina mandata.

In lib. de hæreſib. c. 88. non procul à prin. t. 6.

RESPONDEO dicendum, quod implere mandata legis contingit dupliciter. Vno modo quantum ad ſubſtantiam operum, provt ſcilicet homo operatur iuſta & fortia, & alia virtutis opera. Et hoc modo homo in ſtatu naturæ integræ potuit omnia mandata legis implere, alioquin homo non potuiſſet in ſtatu illo non peccare: cum nihil aliud ſit peccare, quam tranſgredi diuina mandata. Sed in ſtatu naturæ corruptæ non poteſt homo implere omnia mandata diuina ſine gratia ſanante. Alio modo poſſunt impleri mandata legis non ſolum quantum ad ſubſtantiam operis, ſed etiam quantum ad modum agendi: vt ſcilicet ex charitate fiant, & ſic neque in ſtatu naturæ integræ, neque in ſtatu naturæ corruptæ poteſt homo implere abſque gratia, legis mandata. Vnde Auguſtinus in libro de correptione & gratia †, cum dixiſſet, quod ſine gratia nullum prorſus bonum homines faciunt, ſubdit: Non ſolum vt monſtrante ipſa quid faciendum ſit ſciant: verum etiam, vt præſtante ipſa, faciant cum dilectione quod ſciunt. Indigent inſuper in vtroque ſtatu, auxilio Dei mouentis ad mandata implenda, vt dictum eſt *.

c. 2. circa prin. t. 7.

Ar. 1. 2. & 3.

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut Aug. dicit in lib. de ſpiritu & littera *, Non moueat, quod naturaliter dixit eos quæ legis ſunt, facere: hoc enim agit Spiritus gratiæ, vt imaginem Dei, in qua naturaliter facti ſumus, inſtauret in nobis.

** c. 26 & 27. in pr. to. 3.*

Ad ſecundum dicendum, quod illud, quod poſſumus cum auxilio diuino, non eſt nobis omnino impoſsibile, ſecundum illud Philoſophi in tertio Ethicorum. * Quæ per amicos poſſumus, aliqualiter nos poſſumus. Vnde Hieronymus † ibidem confitetur

** l. 3. Eth. c. 3. poſt me. to 5.*
† loc. cit. in arg.

ſic

ſit noſtrum liberum eſſe arbitrium, vt dicamus nos ſemper indigere Dei auxilio.

Ad tertium dicendum, quod præceptum de dilectione Dei non poteſt homo implere ex puris naturalibus, ſecundum quod ex charitate impletur, vt ex ſupra dictis patet *. *a. 3. huius quæſt. 580*

Art. 5. *Vtrum homo poßit mereri vitam æternam ſine gratia?*

AD quintum ſic proceditur. Videtur, quod homo poſsit mereri vitam æternam ſine gratia. Dicit enim Dominus Matth. 19. Si vis ad vitam ingredi, ſerua mandata. Ex quo videtur, quod ingredi in vitam æternam, ſit conſtitutum in hominis voluntate. Sed id, quod in noſtra voluntate conſtitutum eſt, per nos ipſos poſſumus. Ergo videtur, quod homo per ſeipſum poſsit vitam æternam mereri. *Infra q. 114. 1. 2. Et 1, q. 62. ar. 4. co. Et 1. d. 14. q. 2. a. 2. & q. 3. & 2. d. 24. q. 1. a. 4. & d. 26. a. 5. & d. 29. a. 1. & 3. cont. c. 147. & 150. & q. 1. 2. 7. co.*

¶ 2. Præterea, Vita æterna eſt merces, vel præmium, quæ hominibus redditur à Deo, ſecundum illud Matth. 5. Merces veſtra multa eſt in cœlis. Sed merces vel præmium redditur à Deo homini ſecundum opera eius, ſecundum illud Pſal. 61. Tu reddes vnicuique ſecundum opera eius. Cum igitur homo ſit dominus ſuorum operum, videtur quod in eius poteſtate conſtitutum ſit ad vitam æternam peruenire.

¶ 3. Præterea, Vita æterna eſt vltimus finis vitæ humanæ Sed quælibet res naturalis per ſua naturalia poteſt conſequi finem ſuum. Ergo multo magis homo, qui eſt altioris naturæ, per ſua naturalia poteſt peruenire ad vitam æternam abſque aliqua gratia.

SED contra eſt, quod Apoſtolus dicit ad Rom. 6. Gratia Dei, vita æterna. Quod ideo dicitur, ſicut gloſſa ibid. dicit *, vt intelligeremus Deum ad vitam æternam pro ſua miſeratione nos perducere. *Eſt Aug. in lib. de gra. & li. arbit. c. 9. circ. med. tom. 7.*

RESPONDEO dicendum, quod actus perducentes ad finem, oportet eſſe fini proportionatos. Nullus autem actus excedit proportionem principij actiui. Et ideo videmus in rebus naturalibus, quod nulla res poteſt perficere effectum per ſuam operationem, qui excedat virtutem actiuam: ſed ſolum poteſt producere per operationem ſuam effectum ſuæ virtuti proportionatum. Vita autem æterna eſt finis excedens proportionem naturæ humanæ, vt ex ſupra dictis patet *. Et ideo homo per ſua naturalia non poteſt producere opera meritoria proportionata vitæ æternæ: ſed ad hoc exigitur altior virtus, quæ eſt virtus gratiæ. Et ideo ſine gratia homo non poteſt mereri vitam æternam. Poteſt tamen facere opera perducentia ad bonum aliquod, homini connaturale: ſicut labo- *q. 5. 1. 5.*

Digitized by Google

rare in agro, bibere, manducare, & habere amicum, & alia huiuſmodi: vt Auguſt. * dicit in tertia reſponſione contra Pelagianos.

l. 3. hypomnesticon, to. 7. aliquantulũ à pr. lib.

Ad primum ergo dicendum, quod homo ſua voluntate facit opera meritoria vitæ æternæ. Sed ſicut Auguſt. in eod. lib. dicit *, ad hoc exigitur quod voluntas hominis præparetur à Deo per gratiam.

** iſto eo. lo. nunc dicto. & l. 1. retra. c. 15 to. 1. † eſt Auguſt. de gra. & liber. arb. c. 8.*

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut Gloſſ. † dicit Rom. 6. ſuper illud, Gratia Dei, vita æterna: Certum eſt vitam æternam bonis operibus reddi: ſed ipſa opera, quibus redditur, ad Dei gratiam pertinent; cum etiam ſupra dictum ſit *, quod ad implendum mandata legis ſecundum debitum modum, per quem eorum impletio eſt meritoria, requiritur gratia.

** ar. prec.*

Ad tertium dicendum, quod obiectio illa procedit de fine homini connaturali. Natura autem humana ex hoc ipſo, quod nobilior eſt, poteſt ad altiorem finem perduci, ſaltem auxilio gratiæ, ad quem inferiores naturæ nullo modo pertingere poſſunt: ſicut homo eſt melius diſpoſitus ad ſanitatem, qui aliquibus auxiliis medicinæ poteſt ſanitatem conſequi: quam ille qui nullo modo, vt Philoſophus introducit in 2. de cælo *.

** l. 2. tex. 64. & 65 to. 2.*

581

Art. 6. *Vtrum homo poßit ſeipſum ad gratiam præparare per ſeipſum abſque exteriori auxilio gratiæ?*

*1. q. 61. a. 2. ad 3. & 2. d. 5. q. 2. a. 1. & d. 28. a. 4 & ver. q. 24. a. 15. & quo. 1. a. 7. & ad Hebr. 12. lec. 3. col. 13. * art 4. ar. 2.*

AD ſextum ſic proceditur. Videtur, quod homo poſsit ſeipſum ad gratiam præparare per ſeipſum abſque exteriori auxilio gratiæ. Nihil enim imponitur homini quod ſit ei impoſsibile, vt ſupra dictum eſt *. Sed Zachar. 1. dicitur, Conuertimini ad me, & ego conuertar ad vos. Nihil autem eſt aliud ſe ad gratiam præparare, quam ad Deum conuerti. Ergo videtur quod homo per ſeipſum poſsit ſe ad gratiam præparare abſque auxilio gratiæ.

¶ 2. Præterea, Homo ſe ad gratiam præparat, faciendo quod in ſe eſt: quia ſi homo facit quod in ſe eſt, Deus ei non denegat gratiam. Dicitur enim Matt. 7. quod Deus dat ſpiritum bonum petentibus ſe. Sed illud in nobis eſſe dicitur quod eſt in noſtra poteſtate. Ergo videtur quod in noſtra poteſtate ſit conſtitutum, vt nos ad gratiam præparemus.

¶ 3. Præterea, Si homo indiget gratia ad hoc, quod præparet ſe ad gratiam, pari ratione indigebit gratia ad hoc, quod præparet ſe ad illam gratiam: & ſic procederetur in infinitum, quod eſt inconueniens. Ergo videtur ſtandum in primo, vt ſcilicet homo ſine gratia poſsit ſe ad gratiam præparare.

¶ 4. Præ

Digitized by Google

¶ 4. Præterea, Prouerb. 16. dicitur, quod hominis eſt præparare animum. Sed illud dicitur eſſe hominis, quod per ſeipſum poteſt. Ergo videtur, quod homo per ſeipſum ſe poſſit ad gratiam præparare.

SED contra eſt, quod dicitur Ioan. 6. Nemo poteſt venire ad me, niſi Pater qui miſit me, traxerit eum. Si autem homo ſeipſum præparare poſſet, non oporteret, quod ab alio traheretur. Ergo homo non poteſt ſe ad gratiam præparare abſque auxilio gratiæ.

RESPONDEO dicendum, quod duplex eſt præparatio voluntatis humanæ ad bonum. Vna quidem, qua præparatur ad bene operandum, & ad Deo fruendum: & talis præparatio voluntatis non poteſt fieri ſine habituali gratiæ dono, quod ſit principium operis meritorij, vt dictum eſt *. Alio modo poteſt intelligi præparatio voluntatis humanæ ad conſequendum ipſum gratiæ habitualis donum. Ad hoc autem, quod præparet ſe homo ad ſuſceptionem huius doni, non oportet præſupponere aliquod aliud donum habituale in anima: quia ſic procederetur in infinitum: ſed oportet præſupponi aliquod auxilium gratuitum Dei, interius animam mouentis, ſiue inſpirantis bonum propoſitum. His enim duobus modis indigemus auxilio diuino, vt ſupra dictum eſt *. Quod autem ad hoc indigeamus auxilio Dei mouentis, manifeſtum eſt. Neceſſe eſt enim, cum omne agens agat propter finem, quod omnis cauſa conuertat ſuos effectus ad ſuum finem. & ideo cum ſecundum ordinem agentium, ſiue mouentium, ſit ordo finium, neceſſe eſt, quod ad vltimum finem conuertatur homo per motionem primi mouentis: ad finem autem proximum per motionem alicuius inferiorum mouentium: ſicut animus militis conuertitur ad quærendum victoriam ex motione ducis exercitus, ad ſequendum autem vexillum alicuius aciei ex motione Tribuni. Sic igitur cum Deus ſit primum mouens ſimpliciter, ex eius motione eſt, quod omnia in ipſum conuertantur, ſecundum communem intentionem boni, per quam vnumquodque intendit aſsimilari Deo ſecundum ſuum modum. Vnde Dionyſius in lib. de diuin. nomin. dicit *, quod Deus conuertit omnia ad ſeipſum: ſed homines iuſtos conuertit ad ſeipſum ſicut ad ſpecialem finem, quem intendunt; & cui cupiunt adhærere ſicut bono proprio, ſecundum illud Pſalm. 72. Mihi adhærere Deo bonum eſt. Et ideo quod homo conuertatur ad Deum, hoc non poteſt eſſe niſi Deo ipſum conuertente: hoc autem eſt præparare ſe ad

art. præc.

ar. 2. & 3

ca. 4. p. 1. inter pr. & me. & cap. 2.

Digitized by Google

ad gratiam, quaſi ad Deum conuerti. Sicut ille qui habet oculum auerſum à lumine ſolis, per hoc ſe præparat ad recipiendum lumen ſolis, quod oculos ſuos conuertit verſus ſolem. Vnde patet, quod homo non poteſt ſe præparare ad lumen gratiæ ſuſcipiendum, niſi per auxilium gratuitum Dei interius mouentis.

Ad primum ergo dicendum, quod conuerſio hominis ad Deum fit quidem per lib. arb. & ſecundum hoc homini præcipitur, quod ſe ad Deum conuertat: ſed liberum arbitrium ad Deum conuerti non poteſt, niſi Deo ipſum ad ſe conuertente: ſecundum illud Ierem. 31. Conuerte me, & conuertar: quia tu Dominus Deus meus. Et Threnorum vltimo, Conuerte nos Domine ad te, & conuertemur.

Ad ſecundum dicendum, quod nihil homo poteſt facere niſi à Deo moueatur: ſecundum illud Ioan. 15. Sine me nihil poteſtis facere. Et ideo cum dicitur homo facere, quod in ſe eſt, dicitur hoc eſſe in poteſtate hominis, ſecundum quod eſt motus à Deo.

Ad tertium dicendum, quod illa obiectio procedit de gratia habituali, ad quam requiritur aliqua præparatio: quia omnis forma requirit ſuſceptibile diſpoſitum. Sed hoc, quod homo moueatur à Deo, non præexigit aliquam aliam motionem, cum Deus ſit primum mouens. Vnde non oportet abire in infinitum.

Ad quartum dicendum, quod hominis eſt præparare animum: quia hoc facit per liberum arbitrium. Sed tamen hoc non facit ſine auxilio Dei mouentis, & ad ſe attrahentis, vt dictum eſt *.

Art. 7. *Vtrum homo poßit reſurgere à peccato ſine auxilio gratiæ?*

AD ſeptimum ſic proceditur. Videtur, quod homo poſsit reſurgere à peccato ſine auxilio gratiæ. Illud enim quod præexigitur ad gratiam, fit ſine gratia. Sed reſurgere à peccato præexigitur ad illuminationem gratiæ. Dicitur enim ad Epheſ. 5. Exurge à mortuis: & illuminabit te Chriſtus. Ergo homo poteſt reſurgere à peccato ſine gratia.

¶ 2. Præterea, Peccatum virtuti opponitur, ſicut morbus ſanitati: vt ſupra dictum eſt *. Sed homo per virtutem naturæ poteſt reſurgere de ægritudine ad ſanitatem ſine auxilio exterioris medicinæ, propter hoc, quod intus manet principium vitæ, à quo procedit operatio naturalis. Ergo videtur, quod homo ſimili ratione poſsit reparari per ſeipſum, redeundo de ſtatu peccati ad ſtatum iuſtitiæ, abſque auxilio exterioris gratiæ.

in co. 582. In... 113. n. 2. & 9. 11. a. 2. c. & 2. 2. q. 137. a. 5 ad 3. & 3. q. 36. a. 3. c. & 2. d. 20. q. 1. art. 3. ad 5. & d. 28. a. 2. cor. & 3. con. c. 157. & l. 4. c. 72. pr. & ve. q. 24. art. 1. ad 10. & 12 & q. 28. art. 2.

** q. 71. art. 1.*

¶ 3. Præ

¶ 3. Præterea, Quælibet res naturalis poteſt redire ad actum conuenientem ſuæ naturæ: ſicut aqua calefacta per ſeipſam redit ad naturalem frigiditatem; & lapis ſurſum proiectus per ſeipſum redit ad ſuum motum naturalem. Sed peccatum eſt quidam actus contra naturam, vt patet per Damaſ. in 2. lib. * Ergo videtur quod homo poſsit per ſeipſum redire de peccato ad ſtatum iuſtitiæ. *l. 2. orth. fid. i, c. 30*

SED contra eſt, quod Apoſtolus dicit ad Gal. 2. Si data eſt lex, quæ poteſt iuſtificare, ergo Chriſtus gratis mortuus eſt, id eſt, ſine cauſa. Pari ergo ratione, ſi homo habet naturam, per quam poteſt iuſtificari Chriſtus gratis, id eſt, ſine cauſa mortuus eſt. Sed hoc eſt inconueniens dicere. Ergo non poteſt per ſeipſum iuſtificari, id eſt, redire de ſtatu culpæ ad ſtatum iuſtitiæ.

RESPONDEO dicendum, quod homo nullo modo poteſt reſurgere à peccato per ſeipſum ſine auxilio gratiæ. Cum enim peccatum tranſiens actu remaneat reatu (vt ſupra dictum eſt *) non eſt idem *q. 87. a. 6.* reſurgere à peccato, quod ceſſare ab actu peccati: ſed reſurgere à peccato eſt reparari hominem ad ea quæ peccando amiſit. Incurrit autem homo triplex detrimentum peccando, vt ex ſupradictis patet *, ſcilicet *q. 85. 86. & 87.* maculam, corruptionem naturalis boni, & reatum pœnæ. Maculam quidem incurrit, in quantum priuatur decore gratiæ ex deformitate peccati. Bonum autem naturæ corrumpitur, in quantum natura hominis deordinatur voluntate hominis Deo non ſubiecta. Hoc enim ordine ſublato, conſequens eſt, vt tota natura hominis peccantis inordinata remaneat. Reatus verò pœnæ eſt, per quem homo peccando mortaliter meretur damnationem æternam. Manifeſtum eſt autem de ſingulis horum trium, quod non poſſunt reparari niſi per Deum. Cum enim decor gratiæ proueniat ex illuſtratione diuini luminis, non poteſt talis decor in anima reparari niſi Deo denuo illuſtrante: vnde requiritur habituale donum, quod eſt gratiæ lumen. Similiter ordo naturæ reparari non poteſt, vt ſcilicet voluntas hominis Deo ſubiiciatur, niſi Deo voluntatem hominis ad ſe trahente: ſicut dictum eſt *. Similiter etiam reatus pœnæ æternæ remitti non *art. præc.* poteſt, niſi à Deo, in quem eſt offenſa commiſſa, & qui eſt hominum iudex: & ideo requiritur auxilium gratiæ ad hoc, quod homo à peccato reſurgat, & quantum ad habituale donum, & quantum ad interiorem Dei motionem.

Ad primum ergo dicendum, quod illud indicitur

homini, quod pertinet ad actum liberi arbitrij, qui requiritur in hoc, quod homo à peccato reſurgat; & ideo cum dicitur, Exurge, & illuminabit te Chriſtus, non eſt intelligendum, quod tota exurrectio à peccato præcedat illuminationem gratiæ: ſed quia cum homo per liberum arbitrium à Deo motum, ſurgere conatur à peccato, recipit lumen gratiæ iuſtificantis.

Ad ſecundum dicendum, quod naturalis ratio non eſt ſufficiens principium huius ſanitatis, quæ eſt in homine per gratiam iuſtificantem: ſed huius principium eſt gratia, quæ tollitur per peccatum. Et ideo non poteſt homo per ſeipſum reparari, ſed indiget vt denuo ei lumen gratiæ infundatur: ſicut ſi corpori mortuo reſuſcitando denuo infunderetur anima.

Ad tertium dicendum, quod quando natura eſt integra, per ſeipſam poteſt reparari ad id, quod eſt ſibi conueniens & proportionatum: ſed ad id quod superexcedit ſuam proportionem, reparari non poteſt ſine exteriori auxilio. Sic igitur humana natura defluens per actum peccati, quia non manet integra, ſed corrumpitur, (vt ſupra dictum eſt *) non poteſt per ſeipſam reparari, neque etiam ad bonum ſibi connaturale, & multo minus ad bonum ſupernaturale iuſtitiæ.

* q. 83. [a]. 5. 83 ſup. q. 63. a. 2. ad 2. & 3. con. c. 160. & ver. q. 22. a. 5. ad. 7. & q. 24. art. 1. ad 10. & 12. & ar. 12. per to. & 1. Co. 12. col. 2. fin. & co. 4. & Hebr. 10. le. 3. co. 1.

Art. 8. *Vtrum homo ſine gratia poſſit non peccare?*

AD octauum ſic proceditur. Videtur, quod homo ſine gratia poſsit non peccare. Nullus enim peccat in eo quod vitare non poteſt: vt Auguſt. dicit in lib. de duabus animabus *, & de libero arbitrio. Si ergo homo exiſtens in peccato mortali, non poſsit vitare peccatum, videtur quod peccando non peccet, quod eſt inconueniens.

¶ 2. Præterea, Ad hoc corripitur homo, vt non peccet. Si igitur homo in peccato mortali exiſtens, non poteſt non peccare, videtur quod fruſtra ei correptio adhibeatur: quod eſt inconueniens.

¶ 3. Præterea, Eccl. 15. dicitur, Ante hominem vita & mors, bonum & malum: quod placuerit ei, dabitur illi. Sed aliquis peccando non deſinit eſſe homo. Ergo adhud in eius poteſtate eſt eligere bonum vel malum: & ita poteſt homo ſine gratia vitare peccatum.

SED contra eſt, quod Auguſtinus dicit in lib. * de perfectione iuſtitiæ, Quiſquis negat nos orare debere, ne intremus in tentationem; negat autem hoc, quod contendit ad non peccandum gratiæ Dei adiutorium non eſſe homini neceſſarium, ſed ſola lege accepta humanam ſufficere voluntatem: ab auribus omnium

* l. de duabus animabus c. 10. & 11. 1. 6. & l. 3. de lib. arbit. c. 18. to. 1.

* in fin. lib. to. 7.

remo

remouendum, & ore omnium anathematizandum eſſe non dubito.

RESPONDEO dicendum, quod de homine dupliciter loqui poſſumus. Vno modo ſecundum ſtatum naturæ integræ. Alio modo ſecundum ſtatum naturæ corruptæ. Secundum ſtatum quidem naturæ integræ, etiam ſine gratia habituali poterat homo non peccare, nec mortaliter, nec venialiter: quia peccare nihil aliud eſt, quam recedere ab eo, quod eſt ſecundum naturam; quod vitare homo poterat in ſtatu naturæ integræ: non tamen hoc poterat ſine auxilio Dei in bono conſeruantis, quo ſubtracto etiam ipſa natura in nihilum decideret. In ſtatu autem naturæ corruptæ indiget homo gratia habituali ſanante naturam, ad hoc, quod omnino à peccato abſtineat: quæ quidem ſanatio primo fit in præſenti vita ſecundum mentem, appetitu carnali nondum omnino reparato. Vnde Apoſtolus ad Rom. 7. in perſona hominis reparati dicit. Ego ipſe mente ſeruio legi Dei: carne autem legi peccati. In quo quidem ſtatu poteſt homo abſtinere ab omni peccato mortali, quod in ratione conſiſtit, vt ſupra habitum eſt *. *q. 74. a. 4* Non autem poteſt homo abſtinere ab omni peccato veniali, propter corruptionem inferioris appetitus ſenſualitatis: cuius motus ſingulos quidem ratio reprimere poteſt (& ex hoc habent rationem peccati, & voluntarij), non autem omnes: quia dum vni reſiſtere nititur, fortaſsis alius inſurgit: & etiam quia ratio non ſemper poteſt eſſe peruigil ad huiuſmodi motus vitandos, vt ſupra dictum eſt *. *in iſto a.* Similiter etiam antequam hominis ratio, in qua eſt peccatum mortale, reparetur per gratiam iuſtificantem, poteſt ſingula peccata mortalia vitare, & ſecundum aliquod tempus: quia non eſt neceſſe, quod continuo peccet in actu: ſed quod diu maneat abſque peccato mortali, eſſe non poteſt. Vnde & Gregorius * dicit ſuper Ezech. quod peccatum quod mox per pœnitentiam non deletur, ſuo pondere ad aliud trahit. *Ho. 11. in Ezec. poſt me. et li. 25 mo. c. 13. an. e med.* Et huius ratio eſt, quia ſicut rationi ſubdi debet inferior appetitus: ita etiam ratio ſubdi debet Deo, & in ipſo conſtituere finem ſuæ voluntatis. Per finem autem oportet quod regulentur omnes actus humani, ſicut per rationis iudicium regulari debent motus inferioris appetitus. Sicut ergo inferiori appetitu non totaliter ſubiecto rationi, non poteſt eſſe quin contingant inordinati motus in appetitu ſenſitiuo: ita etiam ratione hominis non totaliter exiſtente ſubiecta Deo, conſequens eſt, vt contingant multæ inordinationes in ipſis actibus rationis. Cum enim

Digitized by Google

homo non habet cor ſuum firmatum in Deo, vt pro nullo bono conſequendo, vel malo vitando ab eo ſeparari vellet, occurrunt multa, propter quæ conſequenda vel vitanda homo recedit à Deo, contemnendo præcepta ipſius: & ita peccat mortaliter, præcipuè quia in repentinis homo operatur ſecundum finem præconceptum, & ſecundum habitum præexiſtentem, vt Philoſ. dicit in 3.* Eth. quamuis ex præmeditatione rationis homo poſsit aliquid agere præter ordinem finis præconcepti, & præter inclinationem habitus. Sed quia homo non poteſt ſemper eſſe in tali præmeditatione, non poteſt contingere, vt diu permaneat, quin operetur ſecundum conuenientiam voluntatis deordinatæ à Deo, niſi cito per gratiam ad debitum ordinem reparetur.

c. 8. non multum remote à fin. to. 5.

Ad primum ergo dicendum, quod homo poteſt vitare ſingulos actus peccati: non tamen omnes, niſi per gratiam, vt dictum eſt. Et tamen quia ex eius defectu eſt, quod homo ſe ad gratiam habendam non præparet: propter hoc à peccato non excuſatur, quod ſine gratia peccatum vitare non poteſt.

Ad ſecundum dicendum, quod correptio vtilis eſt, vt ex dolore correptionis voluntas regenerationis oriatur: ſi tamen qui corripitur, filius eſt promiſsionis, vt ſtrepitu correptionis forinſecus inſonante, aut flagellante, Deus in illo intrinſecus occulta inſpiratione operetur & velle: vt Aug. dicit in lib.* de correptione, & gratia. Ideo ergo neceſſaria eſt correptio: quia voluntas hominis requiritur ad hoc, quod à peccato abſtineat: ſed tamen correptio non eſt ſufficiens ſine Dei auxilio. Vnde Eccl. 7. Conſidera opera Dei, quod nemo poſsit corrigere, quem ille deſpexerit.

c. 6. paulo à prin. tom. 7.

Ad tertium dicendum, quod ſicut Aug.* dicit in Hyponoſticon, verbum illud intelligitur de homine ſecundum ſtatum naturæ integræ, quando nondum erat ſeruus peccati, vnde poterat peccare & non peccare. Nunc etiam quodcumque vult homo, datur ei: ſed hoc quod bonum velit, habet ex auxilio gratiæ.

in lib. 3. paulo à pri. to. 3.

584 Art. 9. *Vtrum ille, qui iam conſecutus eſt gratiam, per ſeipſum poßit operari bonum, & vitare peccatum abſque auxilio gratiæ.*

AD nonum ſic proceditur. Videtur, quod ille qui iam conſecutus eſt gratiam, per ſeipſum poſſit operari bonum, & vitare peccatum abſque alio auxilio gratiæ. Vnumquodque enim aut fruſtra eſt, aut imperfectum, ſi non implet illud ad quod datur: Sed gratia ad hoc datur nobis, vt poſsimus bonum facere,

Pſal. 45. c. 3.

Digitized by Google

facere, & vitare peccatum. Si igitur per gratiam hoc homo non poteſt, videtur quod vel gratia ſit fruſtra data, vel ſit imperfecta.

¶ 2. Præterea, Per gratiam ipſe Spiritus ſanctus in nobis habitat, ſecundum illud 1. ad Corinth. 3. Neſcitis quia templum Dei eſtis, & Spiritus Dei habitat in vobis? Sed Spiritus ſanctus cum ſit omnipotens, ſufficiens eſt, vt nos inducat ad benè operandum, & vt nos à peccato cuſtodiat. Ergo homo gratiam conſecutus poteſt vtrumque prædictorum abſque alio auxilio gratiæ.

¶ 3. Præterea, Si homo conſecutus gratiam, adhuc alio auxilio gratiæ indiget ad hoc, quod rectè viuat, & à peccato abſtineat: pari ratione etſi illud aliud auxilium gratiæ conſecutus fuerit, adhuc alio auxilio gratiæ indigebit. Procedetur ergo in infinitum: quod eſt inconueniens. Ergo ille, qui eſt in gratia, non indiget alio auxilio gratiæ ad hoc, quod benè operetur, & à peccato abſtineat.

SED contra eſt, quod Aug. dicit in lib. * de natura & gratia, quod ſicut oculus corporis pleniſsimè ſanus, niſi candore lucis adiutus, non poteſt cernere: ſic & homo perfectiſsimè etiam iuſtificatus, niſi æterna luce iuſtitiæ diuinitus adiuuetur, rectè non poteſt viuere. Sed iuſtificatio fit per gratiam: ſecundum illud Rom. 3. Iuſtificati gratis per gratiam ipſius. Ergo etiam homo iam habens gratiam, indiget alio auxilio gratiæ ad hoc, quod rectè viuat.

c. 16. circa ſi. to. 7.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra * dictum eſt, homo ad rectè viuendum dupliciter auxilio Dei indiget: Vno quidem modo quantum ad aliquod habituale donum, per quod natura humana corrupta ſanetur, & etiam ſanata eleuetur ad operanda opera meritoria vitæ æternæ, quæ excedunt proportionem naturæ. Alio modo indiget homo auxilio gratiæ, vt à Deo moueatur ad agendum.

ar. 2. huius quaſt.

¶ Quantum igitur ad primum auxilij modum, homo in gratia exiſtens, non indiget alio auxilio gratiæ quaſi aliquo alio habitu infuſo: indiget tamen auxilio gratiæ ſecundum alium modum, vt ſcilicet à Deo moueatur ad rectè agendum: & hoc propter duo. Primo quidem ratione generali, propter hoc, quod ſicut ſupra dictum eſt *, nulla res creata poteſt in quemcumque actum prodire, niſi virtute motionis diuinæ. Secundo, ratione ſpeciali, propter conditionem ſtatus humanæ naturæ: quæ quidem licet per gratiam ſanetur quantum ad mentem; remanet tamen in ea corruptio, & infectio quantum ad carnem, per quam ſeruit legi

ar. 1. huius quaſt.

per

peccati, vt dicitur ad Rom. 7. Remanet etiam quædam ignorantiæ obſcuritas in intellectu, ſecundum quam (vt etiam dicitur Rom. 8.) Quid oremus, ſicut oportet, neſcimus. Propter varios enim rerum euentus, & quia etiam nos ipſos non perfectè cognoſcimus, non poſſumus ad plenum ſcire quid nobis expediat ſecundum illud Sap. 9. Cogitationes mortalium timidæ, & incertæ prouidentiæ noſtræ. Et ideo neceſſe eſt nobis, vt à Deo dirigamur, & protegamur, qui omnia nouit, & omnia poteſt. Et propter hoc etiam renatis in filios Dei per gratiam conuenit dicere, Et ne nos inducas in tentationem: &, Fiat voluntas tua ſicut in cœlo, & in terra, &c. quæ in oratione Dominica continentur ad hoc pertinentia.

Ad primum ergo dicendum, quod donum habitualis gratiæ non ad hoc datur nobis, vt per ipſum non indigeamus vlterius diuino auxilio: indiget enim quælibet creatura, vt à Deo conſeruetur in bono, quod ab eo accepit. Et ideo ſi poſt acceptam gratiam homo adhuc indiget diuino auxilio, non poteſt concludi, quod gratia ſit in vanum data, vel quod ſit imperfecta: quia etiam in ſtatu gloriæ, quando gratia erit omnino perfecta, homo diuino auxilio indigebit. Hic autem aliqualiter gratia imperfecta eſt, in quantum hominem non totaliter ſanat: vt dictum eſt *.

** in corp. art.*

585 Ad ſecundum dicendum, quod operatio Spiritus ſancti, quæ nos mouet, & protegit, non circumſcribitur per effectum habitualis doni, quod in nobis cauſat: ſed præter hunc effectum nos mouet, & protegit ſimul cum Patre, & Filio.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa concludit quod homo non indigeat alia habituali gratia.

inf. q. 114 a. 2. c. & 2. 2. q. 138 a. 4. & 2. d. 29. in expo. lit. ad 2. & 3 contra c. 155. & ver. q 24. a. 13. per tot. & q. 27. a. 5. ad 3. & Pſ. 31. co. 6. & 10. 7. le. 1. c. 1.

Art. 10. *Vtrum homo in gratia conſtitutus indigeat auxilio gratiæ ad perſeuerandum?*

AD decimum ſic proceditur. Videtur, quod homo in gratia conſtitutus non indigeat auxilio gratiæ ad perſeuerandum. Perſeuerantia enim eſt aliquid minus virtute, ſicut & continentia: vt patet per Philoſ. in 7. Ethicor. *. Sed homo non indiget alio auxilio gratiæ ad habendum virtutes, ex quo eſt iuſtificatus per gratiam. Ergo multo minus indiget auxilio gratiæ ad habendum perſeuerantiam.

** li. 7. ex c. 7. & 8. colligitur tom. 5.*

¶ 2. Præterea, Omnes virtutes ſimul infunduntur. Sed perſeuerantia ponitur quædam virtus. Ergo videtur quod ſimul cum gratia infuſis aliis virtutibus perſeuerantia detur.

¶ 3. Præ

¶ 3. Præterea, Sicut Apoſt. dicit ad Rom, 5. Plus reſtitutum eſt homini per donum Chriſti, quam amiſerit per peccatum Adæ. Sed Adam id accepit, vnde poſſet perſeuerare. Ergo multo magis nobis reſtituitur per gratiam Chriſti, vt perſeuerare poſsimus: & ita homo non indiget gratia ad perſeuerandum.

SED contra eſt, quod Aug. dicit in libro de perſeuerantia *, Cur perſeuerantia poſcitur à Deo, ſi non datur à Deo? an & iſta irriſoria petitio eſt, cum id ab eo petitur, quod ſcitur, non ipſum dare, ſed ipſo non dante eſſe in hominis poteſtate? Sed perſeuerantia petitur etiam ab illis, qui ſunt per gratiam ſanctificati: quod intelligitur cum dicimus, Sanctificetur nomen tuum: vt ibidem Aug. confirmat per verba Cypriani †. Ergo homo etiam in gratia conſtitutus indiget, vt ei perſeuerantia à Deo detur.

c. 2. parũ ante medium, & li. de cor. & gra. c. 12. to. 7. *† eiuſdem li. de perſeuer. c. 1. à medio, tom 7.*

RESPONDEO dicendum, quod perſeuerantia tripliciter dicitur. Quandoque enim ſignificat habitum mentis, per quem homo firmiter ſtat, ne remoueatur ab eo, quod eſt ſecundum virtutem, per triſtitias irruentes: vt ſic ſe habeat perſeuerantia ad triſtitias, ſicut continentia ad concupiſcentias, & delectationes, vt Philoſophus dicit in 7. Ethicorum. *.

li. 7. c. 7. tom. 5.

¶ Alio modo poteſt dici perſeuerantia habitus quidam, ſecundum quem homo habet propoſitum perſeuerandi in bono vſque in finem. Et vtroque iſtorum modorum perſeuerantia ſimul cum gratia infunditur, ſicut & continentia, & cæteræ virtutes.

¶ Alio modo dicitur perſeuerantia continuatio quædam boni vſque ad finem vitæ. Et ad talem perſeuerantiam habendam, homo in gratia conſtitutus non quidem indiget aliqua alia habituali gratia, ſed diuino auxilio ipſum dirigente, & protegente contra tentationum impulſus, ſicut ex præcedenti quæſtione apparet *. Et ideo poſtquam aliquis eſt iuſtificatus per gratiam, neceſſe habet à Deo petere prædictum perſeuerantiæ donum, vt ſcilicet cuſtodiatur à malo, vſque ad finem vitæ. Multis enim datur gratia, quibus non datur perſeuerare in gratia.

art. præ.

Ad primum ergo dicendum, quod obiectio illa procedit de primo modo perſeuerantiæ, ſicut & ſecunda obiectio procedit de ſecundo. Vnde patet ſolutio ad Secundum.

Ad tertium dicendum, quod ſicut Aug. dicit in libro de natura, & gratia *, homo in primo ſtatu accepit donum, per quod perſeuerare poſſet: non autem accepit, vt perſeueraret. Nunc autem per gratiam Chriſti multi accipiunt & donum gratiæ, quo perſeuerare

c. 48. et in lib. de corre. et gra. c. 12 tom. 7.

poſſunt,

poſſunt,& vlterius eis datur, quod perſeuerent. Et ſic donum Chriſti eſt maius quam delictum Adæ. Et tamen facilius homo per gratiæ donum perſeuerare poterat in ſtatu innocentiæ, in quo nulla erat rebellio carnis ad ſpiritum,quam nunc poſsimus: quando reparatio gratiæ Chriſti, etſi ſit inchoata quantum ad mentem,nondum tamen eſt conſummata quantum ad carnem,quod erit in patria:vbi homo non ſolum perſeuerare poterit,ſed etiam peccare non poterit.

QVAESTIO CX.

De gratia Dei quantum ad eius eſſentiam, in quatuor articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de gratia Dei quantum ad eius eſſentiam.

ET CIRCA hoc quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum gratia ponat aliquid in anima?

¶ Secundo, vtrum gratia ſit qualitas?

¶ Tertio,vtrum gratia differat à virtute infuſa?

¶ Quarto, de ſubiecto gratiæ.

586 Art. I. *Vtrum gratia ponat aliquid in anima?*

d.diſ.26. a.1.& 3. con.c.155 & ver.q. 27.ar.1. AD primum ſic proceditur. Videtur, quod gratia non ponat aliquid in anima. Sicut enim homo dicitur habere gratiam Dei, ita etiam gratiam hominis. Vnde dicitur Geneſ.39. quod Dominus dedit Ioſeph gratiam in conſpectu principis carceris.Sed per hoc, quod homo dicitur habere gratiam hominis,nihil ponitur in eo,qui gratiam alterius habet:ſed in eo,cuius gratiam habet,ponitur acceptatio quædam. Ergo per hoc,quod homo habere gratiā Dei dicitur,nihil ponitur in anima,ſed ſolum ſignificatur acceptatio diuina.

¶ 2.Præterea,Sicut anima viuificat corpus,ita Deus viuificat animam: vnde dicitur Deut.30. Ipſe eſt vita tua.Sed anima viuificat corpus immediate.Ergo etiam nihil cadit medium inter Deum & animam. Non ergo gratia ponit aliquid creatum in anima.

¶ 3. Præterea, Ad Romanos 1.ſuper illud, Gratia vobis & pax, dicit Gloſſ. * Gratia, ideſt remiſsio peccatorum. Sed remiſsio peccatorum non ponit in anima aliquid, ſed ſolum in Deo non imputante peccatum: ſecundum illud Pſa.31. Beatus vir,cui non imputauit Dominus peccatum. Ergo nec gratia ponit aliquid in anima.

gl. interlinear in hoc loco.

SED contra, Lux ponit aliquid in illuminato. Sed gratia eſt quædam lux animæ: vnde Aug. dicit in lib. de natura,& gratia *, Præuaricatorem legis diuinæ lux deſerit veritatis: qua deſertus vtique fit cæcus. Ergo gratia ponit aliquid in anima.

** c.22.in princ.7.*

RE

RESPONDEO dicendum, quod ſecundum communem modum loquendi, tripliciter gratia accipi conſueuit. Vno modo pro dilectione alicuius: ſicut conſueuimus dicere, quod iſte miles habet gratiam regis, id eſt, rex habet eum gratum. Secundo ſumitur pro aliquo dono gratis dato: ſicut conſueuimus dicere, Hanc gratiam facio tibi. Tertio modo ſumitur pro recompenſatione beneficij gratis dati: ſecundum quod dicimur agere gratias beneficiorum. Quorum trium ſecundum dependet ex primo: ex amore enim quo aliquis habet alium gratum, procedit quod aliquid ei gratis impendat. Ex ſecundo autem procedit tertium: quia ex beneficiis gratis exhibitis gratiarum actio conſurgit. Quantum igitur ad duo vltima, manifeſtum eſt, quod gratia aliquod ponit in eo, qui gratiam accipit. Primo quidem ipſum donum gratis datum: ſecundo huius doni recognitionem. Sed quantum ad primum eſt differentia attendenda circa gratiam Dei, & gratiam hominis. Quia enim bonum creaturæ prouenit ex voluntate diuina: ideo ex dilectione Dei, qua vult creaturæ bonum, profluit aliquod bonum in creatura. Voluntas autem hominis mouetur ex bono præexiſtente in rebus: & inde eſt, quod dilectio hominis non cauſat totaliter rei bonitatem, ſed præſupponit ipſam vel in parte, vel in toto. Patet igitur, quod quamlibet Dei dilectionem ſequitur aliquod bonum in creatura cauſatum quandoque, tamen * dilectioni æternæ coæternum. Et ſecundum huiuſmodi boni differentiam differens conſideratur dilectio Dei ad creaturam. Vna quidem communis, ſecundum quam diligit omnia, quæ ſunt, vt dicitur Sapient. vndecimo, ſecundum quam eſſe naturale rebus creatis largitur. Alia autem dilectio eſt ſpecialis, ſecundum quam trahit creaturam rationalem ſupra conditionem naturæ ad participationem diuini boni: & ſecundum hanc dilectionem dicitur aliquem diligere ſimpliciter: quia ſecundum hanc dilectionem vult Deus ſimpliciter creaturæ bonum æternum, quod eſt ipſe. Sic igitur per hoc, quod dicitur homo gratiam Dei habere, ſignificatur quiddam ſupernaturale in homine à Deo proueniens. Quandoque tamen gratia Dei dicitur ipſa æterna Dei dilectio: ſecundum quod dicitur etiam gratia prædeſtinationis, in quantum Deus gratuito, & non ex meritis aliquos prædeſtinauit, ſiue elegit. Dicitur enim ad Epheſ. 1. Prædeſtinauit nos in adoptionem filiorum, in laudem gloriæ gratiæ ſuæ.

alias non tamen

Ad

Ad primum ergo dicendum, quod etiam in hoc, quod dicitur aliquis habere gratiam hominis, intelligitur in illo eſſe aliquid, quod ſit homini gratum: ſicut & in hoc, quod dicitur aliquis gratiam Dei habere. Sed tamen differenter: nam illud, quod eſt homini gratum, in alio homine præſupponitur eius dilectioni: cauſatur autem ex dilectione diuina, quod
In corp. art. eſt in homine Deo gratum, vt dictum eſt *.

Ad ſecundum dicendum, quod Deus eſt vita animæ per modum cauſæ efficientis. Sed anima eſt vita corporis per modum cauſæ formalis. Inter formam autem, & materiam non cadit aliquod medium: quia forma per ſeipſam informat materiam, vel ſubiectum. Sed agens informat ſubiectum, non per ſuam ſubſtantiam, ſed per formam, quam cauſat in materia.

Ad tertium dicendum, quod Auguſtinus dicit in
li.1.c.25. poſt med. tom.1. libro Retractationum *, Vbi dixi gratiam eſſe in remiſsionem peccatorum, pacem vero in reconciliationem Dei: non ſic accipiendum eſt, ac ſi pax ipſa & reconciliatio non pertineant ad gratiam generalem: ſed quod ſpecialiter gratiæ nomine remiſsionem ſignificauerit peccatorum. Non ergo ſola remiſsio peccatorum ad gratiam pertinet: ſed etiam multa alia Dei dona. Et ideo remiſsio peccatorum non fit ſine aliquo effectu diuinitus in nobis cauſato, vt infra
q.113.a.2. patebit *.

587 Art. 2. *Vtrum gratia ſit qualitas animæ?*

2.d.ſ.26. art.2. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod gratia non ſit qualitas animæ. Nulla enim qualitas agit in ſuum ſubiectum: quia actio qualitatis non eſt abſque actione ſubiecti: & ſic oporteret quod ſubiectum ageret in ſeipſum. Sed gratia agit in animam iuſtificando ipſam. Ergo gratia non eſt qualitas.

¶ 2. Præterea, Subſtantia eſt nobilior qualitate. Sed gratia eſt nobilior, quam natura animæ: multa enim poſſumus per gratiam, ad quæ natura non ſufficit, vt
q.109.a. 1.2.& 3. ſupra dictum eſt *. Ergo gratia non eſt qualitas.

¶ 3. Præterea, Nulla qualitas remanet, poſtquam deſinit eſſe in ſubiecto. Sed gratia remanet: non enim corrumpitur, quia ſic in nihilum redigeretur, ſicut ex nihilo creatur: vnde & dicitur noua creatura ad Galat. vlt. Ergo gratia non eſt qualitas.

SED contra eſt, quod ſuper illud Pſal. 103. Vt ex-
Eſt Aug. in hunc locũ Pſ. 103. hilaret faciem in oleo, dicit gloſſ. * quod gratia eſt nitor animæ, ſanctum concilians amorem. Sed nitor animæ eſt quædam qualitas, ſicut & pulchritudo corporis. Ergo gratia eſt quædam qualitas.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut iam dictũ eſt *,

Digitized by Google

eſt *, in eo, qui dicitur gratiam Dei habere, ſignificatur eſſe quidam effectus gratuitæ Dei voluntatis. Di- *art.1. huius quæſt.*
ctum eſt autem ſupra †, quod dupliciter ex gratuita † *q.109.*
Dei voluntate homo adiuuatur. Vno modo in quan- *art.1.*
tum anima hominis mouetur à Deo ad aliquid cognoſcendum, vel volendum, vel agendum. Et hoc modo ipſe gratuitus effectus in homine non eſt qualitas, ſed motus quidam animæ. Actus enim mouentis in moto eſt motus, vt dicitur in 3. Phyſic.* Alio modo *text.18.*
adiuuatur homo ex gratuita Dei voluntate, ſecundum *com.2.*
quod aliquod habituale donum à Deo animæ infunditur. Et hoc ideo, quia non eſt conueniens, quod Deus minus prouideat his, quos diligit ad ſupernaturale bonum habendum, quam creaturis, quas diligit ad bonum naturale habendum. Creaturis autem naturalibus ſic prouidet, vt non ſolum moueat eas ad actus naturales: ſed etiam largiatur eis formas, & virtutes quaſdam, quæ ſunt principia actuum vt ſecundum ſeipſas inclinentur ad huiuſmodi motus. Et ſic motus quibus à Deo mouentur, fiunt creaturis connaturales, & faciles, ſecundum illud Sap. 8. Et diſponit omnia ſuauiter. Multo igitur magis illis, quos mouet ad conſequendum bonum ſupernaturale æternum, infundit aliquas formas, ſeu qualitates ſupernaturales, ſecundum quas ſuauiter, & promptè ab ipſo moueantur ad bonum æternum conſequendum. Et ſic donum gratiæ qualitas quædam eſt.

Ad primum ergo dicendum, quod gratia ſecundum quod eſt qualitas, dicitur agere in animam, non per modum cauſæ efficientis, ſed per modum cauſæ formalis: ſicut albedo facit album, & iuſtitia iuſtum.

Ad ſecundum dicendum, quod omnis ſubſtantia, vel eſt ipſa natura rei, cuius eſt ſubſtantia, vel eſt pars naturæ: ſecundum quem modum materia, vel forma, ſubſtantia dicitur. Et quia gratia eſt ſupra naturam humanam, non poteſt eſſe, quod ſit ſubſtantia, aut forma ſubſtantialis: ſed eſt forma accidentalis ipſius animæ. Id enim, quod ſubſtantialiter eſt in Deo, accidentaliter fit in anima participante diuinam bonitatem, vt de ſcientia patet. Secundum hoc ergo quia anima imperfectè participat diuinam bonitatem, ipſa participatio diuinæ bonitatis, quæ eſt gratia, imperfectiori modo habet eſſe in anima, quam anima in ſeipſa ſubſiſtat. Eſt tamen nobilior, quam natura animæ, in quantum eſt expreſſio, vel participatio diuinæ bonitatis, non autem quantum ad modum eſſendi.

Ad tertium dicendum, quod ſicut dicit Boëtius, acci

accidentis eſſe eſt ineſſe. Vnde omne accidens non di-
citur ens, quaſi ipſum eſſe habeat, ſed quia eo aliquid
eſt. Vnde & magis dicitur eſſe entis quam ens, vt dici-
tex.1.ha- tur in 7. Metaph. * Et quia eius eſt fieri vel corrumpi,
betur & cuius eſt eſſe: ideo propriè loquendo nullum accidens
ex lib.12. neque fit, neque corrumpitur: ſed dicitur fieri, vel
te.3.to.3. corrumpi, ſecundum quod ſubiectum incipit, vel deſi-
nit eſſe in actu ſecundum illud accidens. Et ſecundum
hoc etiam gratia dicitur creari, ex eo quod homines
ſecundum ipſam creantur, id eſt, in nouo eſſe conſti-
tuuntur ex nihilo, id eſt non ex meritis: ſecundũ illud
ad Eph. 2. Creati in Chriſto Ieſu in operibus bonis.

588 Art. 3. *Vtrum gratia ſit idem quod virtus?*

3. q.7.a. AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod gratia ſit
1. cor. 1. idem quod virtus. Dicit enim Aug. * quod gratia
q.62.art. operans eſt fides, quæ per dilectionem operatur: vt
2.cor. Et habetur in lib. de Spiritu & litera. Sed fides, quæ per
2. diſ.26. dilectionẽ operatur, eſt virtus. Ergo gratia eſt virtus.
art.4. & ¶ 2. Præterea, Cuicumque conuenit diffinitio, con-
6. Et 4.d. uenit & diffinitum. Sed diffinitiones de virtute datæ
1.q.1.ar. ſiue à ſanctis, ſiue à Philoſophis, conueniunt gratiæ:
4.q.5. Et ipſa enim bonum facit habentem, & opus eius bonum
ve. q.27. reddit: ipſa etiam eſt bona qualitas mentis, qua rectè
art.2. viuitur, &c. Ergo gratia eſt virtus.
** c. 14.* ¶ 3. Præterea, Gratia eſt qualitas quædam. Sed
circa fin. manifeſtum eſt, quod non eſt in quarta ſpecie quali-
& c. 32. tatis, quæ eſt forma, & circa aliquid conſtans figura:
tom.3. quia non pertinet ad corpus. Neque etiam in tertia
eſt, quia non eſt paſsio, vel paſsibilis qualitas, quæ
eſt in parte animæ ſenſitiuæ, vt probatur in 7. Phy-
à tex.14. ſicor. † Ipſa autem gratia principaliter eſt in mente.
vſque ad Neque iterum eſt in ſecunda ſpecie, quæ eſt potentia,
20. to.2. vel impotentia naturalis: quia gratia eſt ſupra natu-
ram, & non ſe habet ad bonum, & malum, ſicut
potentia naturalis. Ergo relinquitur, quod ſit in pri-
ma ſpecie, quæ eſt habitus, vel diſpoſitio. Habitus
autem mentis ſunt virtutes: quia etiam ipſa ſcientia
q.56.a.4. quodammodo eſt virtus, vt ſupra dictum eſt *. Ergo
Et q.57. gratia eſt idem quod virtus.
art.2. SED contra, Si gratia eſt virtus, maximè videtur
† In l. 2. quod ſit aliqua trium Theologicarum virtutum. Sed
& eſt lib. gratia nõ eſt fides, vel ſpes, quia hæc poſſunt eſſe ſine
de bono gratia gratum faciente; neque etiam charitas, quia
perſeue- gratia præuenit charitatem, vt Aug. dicit in lib. de præ-
rantia, c. deſtinatione ſanctorum †. Ergo gratia non eſt virtus.
14. nõ re- RESPONDEO dicendum, quod quidam poſue-
more à runt idem eſſe gratiam, & virtutem ſecundum eſſen-
prin.to.7. tiam, ſed differre ſolum ſecundum rationem: vt gratia
dica

dicatur, ſecundum quod facit hominem Deo gratum, vel ſecundum quod gratis datur: virtus autem ſecundum quod perficit ad bene operandum. Et hoc videtur ſenſiſſe Magiſter in 2. Sentent. diſtinct. 26.* Sed ſi quis recte conſideret rationem virtutis, hoc ſtare non poteſt: quia vt Philoſophus dicit in 7. Phyſicor † virtus eſt quædam diſpoſitio perfecti: dico autem perfectum, quod eſt diſpoſitum ſecundum naturam. Ex quo patet, quod virtus vniuſcuiuſque rei dicitur in ordine ad aliquam naturam præexiſtentem; quando ſcilicet vnumquodque ſic eſt diſpoſitum, ſecundum quod congruit ſuæ naturæ. Manifeſtum eſt autem, quod virtutes acquiſitæ per actus humanos, de quibus ſupra dictum eſt †, ſunt diſpoſitiones, quibus homo conuenienter diſponitur in ordine ad naturam, qua homo eſt. Virtutes autem infuſæ diſponunt hominem altiori modo, & ad altiorem finem: vnde etiam oportet quod in ordine ad aliquam altiorem naturam, hoc eſt in ordine ad naturam diuinam participatam, quæ dicitur lumen gratiæ; ſecundum quod dicitur 2. Pet. 1. Maxima & pretioſa vobis promiſſa donauit, vt per hoc efficiamini diuinæ conſortes naturæ: & ſecundum acceptionem huiuſmodi naturæ, dicimur regenerari in filios Dei. Sicut igitur lumen naturale rationis eſt aliquid præter virtutes acquiſitas, quæ dicuntur in ordine ad ipſum lumen naturale: ita etiam ipſum lumen gratiæ, quod eſt participatio diuinæ naturę, eſt aliquid præter virtutes infuſas, quæ à lumine illo deriuantur, & ad illud lumen ordinantur. Vnde Apoſtolus dicit ad Eph. 5. Eratis aliquando tenebræ, nunc autem lux in Domino: vt filij lucis ambulate. Sicut enim virtutes acquiſitæ perficiunt hominem ad ambulandum, ſecundum quod congruit lumini naturali rationis: ita virtutes infuſæ perficiunt hominem ad ambulandum, ſecundum quod congruit lumini gratiæ.

li. 2. ſent. diſt 26.

† tex. 17. & 18. tom. 2.

q. 55. & alijs.

Ad primum ergo dicendum, quod Auguſt. nominat fidem per dilectionem operantem gratiam: quia actus fidei per dilectionem operantis eſt primus actus, in quo gratia gratum faciens manifeſtatur.

Ad ſecundum dicendum, quod bonum poſitum in diffinitione virtutis dicitur ſecundum conuenientiam ad aliquam naturam præexiſtentem, vel eſſentialem: vel participatam. Sic autem bonum non attribuitur gratię, ſed ſicut radici bonitatis in homine: vt dictum eſt *.

in corp. ar.

Ad tertium dicendum, quod gratia reducitur ad primam ſpeciem qualitatis. Nec tamen eſt idem quod virtus, ſed habitudo quædam, quæ præſupponitur virtutibus infuſis, ſicut earum principium & radix.

Art.

589 Art. 4. *Vtrum gratia ſit in eſſentia animæ ſicut in ſubiecto, an in aliqua potentiarum?*

3.q.7.a.2 AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod gratia
ci.et q. non ſit in eſſentia animæ ſicut in ſubiecto: ſed in
61.ar.2. aliqua potentiarum. Dicit enim Aug. in Hyponoſtic.*,
co.et 2. quod gratia comparatur ad voluntatem, ſiue ad lib.
d.26.a.3. arb ſicut ſeſſor ad equum. Sed voluntas ſiue liberum
Et ver.q. arb. eſt potentia quædam: vt in primo dictum eſt †.
27.art.6. Ergo gratia eſt in potentia animæ ſicut in ſubiecto.
* l.3. pa- ¶ 2. Præterea, Ex gratia incipiunt merita hominis:
rum d vt Auguſt. dicit *. Sed meritum conſiſtit in actu, qui ex
me. 10.7. aliqua potentia procedit. Ergo videtur, quod gratia ſit
† p.p. qõ perfectio alicuius potentiæ animæ.
83.1.2. ¶ 3. Præterea, Si eſſentia animæ ſit proprium ſubie-
* l.de cr. ctum gratiæ, oportet quod anima, in quantum habet
et gra.c.6 eſſentiam, ſit capax gratiæ. Sed hoc eſt falſum: quia ſic
cir. pri. ſequeretur, quod omnis anima eſſet gratiæ capax. Non
t.7 et l.1. ergo eſſentia animæ eſt proprium ſubiectum gratiæ.
ad Sir. ¶ 4. Præterea, Eſſentia animæ eſt prior potentiis
q.2. et de eius. Prius autem poteſt intelligi ſine poſteriori. Ergo
gra. et l. ſequetur, quod gratia poſsit intelligi in anima, nulla
arb.c.6 parte vel potentia animæ intellecta, ſcilicet, neque voluntate, neque intellectu, neque aliquo huiuſmodi: quod eſt inconueniens.

SED contra eſt, quod per gratiam regeneramur in filios Dei. Sed generatio per prius terminatur ad eſſentiam, quam ad potentias. Ergo gratia per prius eſt in eſſentia animæ, quam in potentiis.

RESPONDEO, dicendum quod iſta quæſtio ex
ex a.prs. præcedenti dependet *. Si enim gratia ſit idem quod virtus, neceſſe eſt quod ſit in potentia animæ ſicut in ſubiecto: nam potentia animæ eſt proprium ſubiectum
q.56.a.1. virtutis, vt ſupra dictum eſt *. Si autem gratia differt à virtute, non poteſt dici, quod potentia animæ ſit gratiæ ſubiectum; quia omnis perfectio potentiæ animæ
qõ.55.et habet rationem virtutis, vt ſupra dictum eſt *. Vnde re-
56.a.1. linquitur, quod gratia ſicut eſt prius virtute: ita habeat ſubiectum prius potentiis animæ: ita ſcilicet quod ſit in eſſentia animæ. Sicut enim per potentiam intellectiuam homo participat cognitionem diuinam per virtutem fidei, & ſecundum potentiam voluntatis amorem diuinum per virtutem charitatis: ita etiam per naturam animæ participat ſecundum quandam ſimilitudinem, naturam diuinam per quandam regenerationem, ſiue recreationem.

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut ab eſſentia animæ effluunt eius potentiæ, quæ ſunt operum principia; ita etiam ab ipſa gratia effluunt virtutes in poten

Digitized by Google

potentias animæ, per quas potentiæ mouentur ad actus. Et ſecundum hoc gratia comparatur ad voluntatem, vt mouens ad motum, quæ eſt comparatio ſeſſoris ad equum: non autem ſicut accidens ad ſubiectum.

¶ Et per hoc etiam patet ſolutio ad Secundum. Eſt enim gratia principium meritorij operis mediantibus virtutibus: ſicut eſſentia animæ eſt principium operum vitæ mediantibus potentiis.

Ad tertium dicendum, quod anima eſt ſubiectum gratiæ, ſecundum quod eſt in ſpecie intellectualis, vel rationalis naturæ: non autem conſtituitur anima in ſpecie per aliquam potentiam, cum potentiæ ſint proprietates naturales animæ ſpeciem conſequentes. Et ideo anima ſecundum ſuam eſſentiam differt ſpecie ab aliis animabus, ſcilicet brutorum animalium, & plantarum. Et propter hoc non ſequitur, ſi eſſentia humanæ animæ ſit ſubiectum gratiæ, quod quælibet anima poſſit eſſe gratiæ ſubiectum: hoc enim conuenit eſſentiæ animæ, in quantum eſt talis ſpeciei.

Ad quartum dicendum, quod cum potentiæ animæ ſint naturales proprietates ſpeciem conſequentes, anima non poteſt ſine his eſſe. Dato autem quod ſine his eſſet, adhuc tamen anima diceretur ſecundum ſpeciem ſuam intellectualis vel rationalis: non quia actu haberet has potentias: ſed propter ſpeciem talis eſſentiæ, ex qua natæ ſunt huiuſmodi potentiæ effluere.

QVAESTIO CXI.

De diuiſione gratiæ, in quinque articulos diuiſa. 590

DEinde conſiderandum eſt de diuiſione gratiæ. 3.q.7.a.7
ET CIRCA hoc quæruntur quinque. co. & ad

¶ Primo, vtrum conuenienter diuidatur gratia per gratiam gratis datam, & gratiam gratum facientem? 1 et q.61. a.1.co.& 3.cont.c.

¶ Secundo, de diuiſione gratiæ gratum facientis, per operantem & cooperantem. 154.fi.& ver.q.27.

¶ Tertio, de diuiſione eiuſdem per gratiam præuenientem & ſubſequentem. a.1 & 5. cor.&

¶ Quarto, de diuiſione gratiæ gratis datæ. opuſc.3 c.

¶ Quinto, de comparatione gratiæ gratum facientis, & gratis datæ. 221. Et Pſ.24.co.

Art. I. *Vtrum gratia conuenienter diuidatur per gratiam gratum facientem, & gratiam gratis datam?* 4.& Ro. 1.le.3.co. 2 et Eph.

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod gratia non conuenienter diuidatur per gratiam gratum facientem, & gratiam gratis datam. Gratia enim eſt quoddam donum Dei, vt ex ſupradictis patet *. Homo 1 le 2. co.1. * q.110. art.1.

autem

autem non ideo eſt Deo gratus, quia aliquid eſt ei datum à Deo, ſed potius è conuerſo: ideo enim aliquid datur alicui gratis à Deo, quia eſt homo gratus ei. Ergo nulla eſt gratia gratum faciens.

¶ 2. Præterea, Quæcumque non dantur ex meritis præcedentibus, dantur gratis. Sed etiam ipſum bonum naturæ datur homini abſque merito præcedenti: quia natura præſupponitur ad meritum. Ergo ipſa natura eſt etiam gratis data à Deo Natura autem diuiditur contra gratiam. Inconuenienter igitur hoc, quod eſt gratis datum, ponitur vt gratiæ differentia: quia inuenitur etiam extra gratiæ genus.

¶ 3. Præterea, Omnis diuiſio debet eſſe per oppoſita. Sed etiam ipſa gratia gratum faciens, per quam iuſtificamur, gratis nobis à Deo conceditur; ſecundum illud Rom. 3. Iuſtificati gratis per gratiam ipſius Ergo gratia gratum faciens non debet diuidi contra gratiam gratis datam.

SED contra eſt, quod Apoſtolus vtrumque attribuit gratię, ſcilicet & gratum facere, & eſſe gratis datum. Dicit enim quantum ad primum ad Epheſ. 1. Gratificauit nos in dilecto filio ſuo. Quantum vero ad ſecundum dicitur ad Rom. 2. Si autem gratia, iam non ex operibus, alioquin gratia iam non eſt gratia. Poteſt ergo diſtingui gratia, quæ vel habet vnum tantum, vel vtrumque.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut Apoſtolus dicit ad Rom. 13. Quæ à Deo ſunt, ordinata ſunt. In hoc autem ordo rerum conſiſtit, quod quædam per alia in Deum reducuntur, vt Dionyſ. dicit in lib. cœl. hier.* Cum igitur gratia ad hoc ordinetur vt homo reducatur in Deum, ordine quodam hoc agitur, vt ſcilicet quidam per alios in Deum reducantur. Secundum hoc igitur duplex eſt gratia. Vna quidem, per quam ipſe homo Deo coniungitur, quæ vocatur gratia gratum faciens. Alia vero, per quam vnus homo cooperatur alteri ad hoc, quod ad Deum reducatur. Huiuſmodi autem donum vocatur gratia gratis data: quia ſupra facultatem naturæ & ſupra meritum perſonæ homini conceditur. Sed quia non datur ad hoc, vt homo ipſe per eam iuſtificetur, ſed potius vt ad iuſtificationem alterius cooperetur: ideo non vocatur gratum faciens. Et de hac dicit Apoſtolus 1. ad Cor. 12. Vnicuique datur manifeſtatio ſpiritus, ad vtilitatem ſcilicet aliorum.

c. 4. & 5. et 7. à me.

Ad primum ergo dicendum, quod gratia non dicitur facere gratum effectiue, ſed formaliter: ſcilicet quia per hanc homo iuſtificatur & dignus efficitur

vocari

Digitized by Google

vocari Deo gratus, ſecundum quod dicitur ad Col. 1. Dignos nos fecit in partem ſortis ſanctorum in lumine.

Ad ſecundum dicendum, quod gratia ſecundum quod gratis datur, excludit rationem debiti. Poteſt autem intelligi duplex debitum. Vnum quidem ex merito proueniens quod refertur ad perſonam, cuius eſt agere meritoria opera, ſecundum illud ad Rom. 4. Ei qui operatur, merces imputatur ſecundum debitum, non ſecundum gratiam. Aliud eſt debitum ſecundum conditionem naturæ: puta ſi dicamus debitum eſſe homini, quod habeat rationem, & alia quæ ad humanam pertinent naturam. Neutro autem modo dicitur debitum propter hoc quod Deus creaturæ obligetur: ſed potius in quantum creatura debet ſubiici Deo, vt in ea diuina ordinatio impleatur. Quæ quidem eſt, vt talis natura, tales conditiones vel proprietates habeat; & quod talia operans, talia conſequatur. Dona igitur naturalia carent primo debito: non autem carent ſecundo debito. Sed dona ſupernaturalia vtroque debito carent: & ideo ſpecialius ſibi nomen gratiæ vendicant.

Ad tertium dicendum, quod gratia gratum faciens addit aliquid ſuper rationem gratiæ gratis datæ, quod etiam ad rationem gratiæ pertinet: quia ſcilicet hominem gratum facit Deo. Et ideo gratia gratis data, quæ hoc non facit, retinet ſibi nomen commune: ſicut in pluribus aliis contingit. Et ſic opponuntur duæ partes diuiſionis, ſicut gratum faciens, & non faciens gratum.

Art. 2. Vtrum gratia conuenienter diuidatur per operantem & cooperantem? 591

*Inf. a. 3. & et 2. d. 26. art. 5. & ver. q. 27. art. 5. ad 1. & 2. Cor. 6. co. 6. le fin. * q. 110. art. 2. † colligitur ex tra. 72. in Io. poſt med. t. 9. Et de verbis apoſt. ſer. 15.*

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod gratia inconuenienter diuidatur per operantem & cooperantem. Gratia enim accidens quoddam eſt, vt ſupra dictum eſt *. Sed accidens non poteſt agere in ſubiectum. Ergo nulla gratia debet dici operans.

¶ 2. Præterea, Si gratia aliquid operetur in nobis, maxime operatur in nobis iuſtificationem. Sed hoc non ſola gratia operatur in nobis: dicit enim Aug. ſuper illud Ioan. 14. †. Opera quæ ego facio, & ipſe faciet, Qui creauit te ſine te, non iuſtificabit te ſine te. Ergo nulla gratia debet dici ſimpliciter operans.

¶ 3. Præterea, Cooperari alicui, videtur pertinere ad inferius agens, non autem ad principalius. Sed gratia principalius operatur in nobis, quam liberum arbitrium, ſecundum illud Rom. 9. Non eſt currentis neque volentis, ſed miſerentis Dei. Ergo gratia non debet dici cooperans.

¶ 4. Præterea, Diuiſio debet dari per oppoſita. Sed operari & cooperari non ſunt oppoſita: idem enim poteſt operari & cooperari. Ergo inconuenienter diuiditur gratia per operantem & cooperantem.

lib. de grat. & li. arb. c. 17. aliquantulum à prin. t. 7.

SED contra eſt, quod Aug. dicit in lib. de grat. & lib. arb. * Cooperando Deus in nobis perficit quod operando incepit: quia ipſe vt velimus, operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens. Sed operationes Dei, quibus mouet nos ad bonum, ad gratiam pertinent. Ergo conuenienter gratia diuiditur per operantem & cooperantem.

q. 109. & q. 110. art. 2.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra dictum eſt †, gratia dupliciter poteſt intelligi. Vno modo diuinum auxilium, quo nos mouet ad bene volendum & agendum. Alio modo habituale donum nobis diuinitus inditum. Vtroque autem modo gratia dicta conuenienter diuiditur per operantem & cooperantem. Operatio enim alicuius effectus non attribuitur mobili, ſed mouenti. In illo ergo effectu, in quo mens noſtra eſt mota & non mouens, ſolus autem Deus mouens, operatio Deo attribuitur: & ſecundum hoc dicitur gratia operans. In illo autem effectu, in quo mens noſtra, & mouet & mouetur, operatio non ſolum attribuitur Deo, ſed etiam animæ: & ſecundum hoc dicitur gratia cooperans. Eſt autem in nobis duplex actus. Primus quidem interior voluntatis. Et quantum ad iſtum actum voluntas ſe habet vt mota; Deus autem vt mouens: & præſertim cum voluntas incipit bonum velle, quæ prius malum volebat. Et ideo ſecundum quod Deus mouet humanam mentem ad hunc actum, dicitur gratia operans.

q. 17. a. 9. præcipue.

¶ Alius autem actus eſt exterior: qui cum à voluntate imperetur (vt ſupra dictum eſt *) conſequens eſt, quod ad hunc actum operatio attribuatur voluntati. Et quia etiam ad hunc actum Deus nos adiuuat, & interius confirmando voluntatem, vt ad actum perueniat, & exterius facultatem operandi præbendo; reſpectu huiuſmodi actus dicitur gratia cooperans. Vnde poſt præmiſſa verba ſubdit Auguſtinus *, Vt autem velimus operatur: cum autem volumus, vt perficiamus, nobis cooperatur. Sic igitur ſi gratia accipiatur pro gratuita Dei motione, qua mouet nos ad bonum meritorium: conuenienter diuiditur gratia per operantem, & cooperantem. Si vero accipiatur gratia pro habituali dono; ſic eſt duplex gratiæ effectus, ſicut & cuiuſlibet alterius formæ. Quorum primus eſt eſſe, ſecundus eſt operatio: ſicut caloris operatio eſt facere calidum, & exterior calefactio. Sic

eod. li. de grat. & lib. arb. c. 17. to. 7.

igitur

Digitized by Google

igitur habitualis gratia in quantum animam ſanat, vel iuſtificat, ſiue gratam Deo facit, dicitur gratia operans: in quantum vero eſt principium operis meritorij, quod ex libero arbitrio procedit, dicitur cooperans.

Ad primum ergo dicendum, quod ſecundum quod gratia eſt quædam qualitas accidentalis, non agit in animam effectiue, ſed formaliter: ſicut albedo dicitur facere albam ſuperficiem.

Ad ſecundum dicendum, quod Deus non ſine nobis nos iuſtificat: quia per motum liberi arbitrij dum iuſtificamur, Dei iuſtitiæ conſentimus. Ille tamen motus non eſt cauſa gratiæ, ſed effectus: vnde tota operatio pertinet ad gratiam.

Ad tertium dicendum, quod cooperari dicitur aliquis alicui, non ſolum ſicut ſecundarium agens principali agenti, ſed ſicut adiuuans ad præſuppoſitum finem; homo autem per gratiam operantem, adiuuatur à Deo, vt bonum velit. Et ideo præſuppoſito iam fine, conſequens eſt vt gratia nobis cooperetur.

Ad quartum dicendum, quod gratia operans & cooperans eſt eadem gratia: ſed diſtinguitur ſecundum diuerſos effectus, vt ex ſupra dictis patet *. ** in corp art.*

Art. 3. *Vtrum gratia conuenienter diuidatur in præuenientem & ſubſequentem?* 592

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod gratia inconuenienter diuidatur in præuenientem & ſubſequentem. Gratia enim eſt diuinæ dilectionis effectus. Sed Dei dilectio numquam eſt ſubſequens, ſed ſemper præueniens ſecundum illud 1. Ioan. 4. Non quaſi nos dilexerimus Deum, ſed quia ipſe prior dilexit nos. Ergo gratia non debet poni præueniens & ſubſequens. *2. d. 26. ar. 5. Et ver. q. 27. a. 5. ad 6. Et Pſ. 22 fin. lib Et 2. Cor. 6. c. 1 fin.*

¶ 2. Præterea, Gratia gratum faciens eſt vna tantum in homine cum ſit ſufficiens: ſecundum illud 2. ad Cor. 12. Sufficit tibi gratia mea. Sed idem non poteſt eſſe prius & poſterius. Ergo gratia inconuenienter diuiditur in præuenientem & ſubſequentem.

¶ 3. Præterea, Gratia cognoſcitur per effectus. Sed infiniti ſunt effectus gratiæ, quorum vnus præcedit alium. Ergo ſi penes hos gratia deberet diuidi in præuenientem & ſubſequentem, videtur quod infinitæ eſſent ſpecies gratiæ. Infinita autem relinquuntur à qualibet arte. Non ergo gratia conuenienter diuiditur in præuenientem & ſubſequentem.

SED contra eſt, quod gratia Dei ex eius miſericordia prouenit. Sed vtrumque in Pſal. 58. legitur, Miſericordia eius præueniet me, & iterum, Miſericordia eius ſubſequetur me. Ergo gratia conuenienter diuiditur in præuenientem & ſubſequentem.

Digitized by Google

RESPONDEO dicendum, quod ſicut gratia diuiditur in operantem & cooperantem ſecundum diuerſos effectus: ita etiam in præuenientem & ſubſequentem, qualitercumque gratia accipiatur. Sunt autem quinque effectus gratiæ in nobis: quorum primus eſt, vt anima ſanetur: ſecundus, vt bonum velit: tertius eſt, vt bonum quod vult, efficaciter operetur: quartus eſt, vt in bono perſeueret: quintus eſt, vt ad gloriam perueniat. Et ideo gratia ſecundum quod cauſat in nobis primum effectum, vocatur præueniens reſpectu ſecundi effectus: & provt cauſat in nobis ſecundum, vocatur ſubſequens reſpectu primi effectus. Et ſicut vnus effectus eſt poſterior vno effectu, & prior alio: ita gratia poteſt dici præueniens & ſubſequens ſecundum eundem effectum, reſpectu diuerſorum. Et hoc eſt quod Aug. dicit in lib. de natura & gratia *: Præuenit vt ſanemur, ſubſequitur vt ſanati vegetemur: præuenit vt vocemur, ſubſequitur vt glorificemur.

c. 32. parum a prin. t. 7.

Ad primum ergo dicendum quod dilectio Dei nominat aliquid æternum: & ideo numquam poteſt dici niſi præueniens. Sed gratia ſignificat effectum temporalem, qui poteſt præcedere aliquid, & ad aliquid ſubſequi: & ideo gratia poteſt dici præueniẽs & ſubſequens.

Ad ſecundum dicendum, quod gratia non diuerſificatur per hoc, quod eſt præueniens & ſubſequens ſecundum eſſentiam: ſed ſolum ſecundum effectum, ſicut & de operante & cooperante dictum eſt. Quia etiam ſecundum quod gratia ſubſequens ad gloriam pertinet, non eſt alia numero à gratia præueniente, per quam nunc iuſtificamur. Sicut enim charitas viæ non euacuatur, ſed perficitur in patria: ita etiam & de lumine gratiæ eſt dicendum, quia neutrum in ſui ratione imperfectionem importat.

Ad tertium dicendum, quod quamuis effectus gratię poſsint eſſe infiniti numero, ſicut ſunt infiniti actus humani: tamen omnes reducuntur ad aliqua determinata in ſpecie, & præterea omnes conueniunt in hoc, quod vnus alium præcedit.

Art. 4. *Vtrum gratia gratis data conuenienter ab Apoſtolo diuidatur?*

593

3. contra g. 154. et 1. Cor. 12 lect. 2.

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod gratia gratis data inconuenienter ab Apoſtolo diſtinguatur. Omne enim donum, quod nobis à Deo gratis datur, poteſt dici gratia gratis data. Sed infinita ſunt dona, quæ nobis gratis à Deo conceduntur tam in bonis animæ, quam in bonis corporis, quæ tamen nos Deo gratos non faciunt. Ergo gratiæ gratis datæ non poſſunt comprehendi ſub aliqua certa diuiſione.

¶ 2. Præ

¶ 2. Præterea, Gratia gratis data diſtinguitur contra gratiam gratum facientem. Sed fides pertinet ad gratiam gratum facientem: quia per ipſam iuſtificamur, ſecundum illud Rom. 5. Iuſtificati igitur ex fide, &c. Ergo inconuenienter ponitur fides inter gratias gratis datas, præſertim cum aliæ virtutes ibi non ponantur, vt ſpes & charitas.

¶ 3. Præterea, Operatio ſanitatum, & loqui diuerſa genera linguarum, miracula quædam ſunt: interpretatio etiam ſermonum ad ſapientiam, vel ſcientiam pertinet, ſecundum illud Dan. 1. Pueris his dedit Deus ſcientiam & diſciplinam in omni libro & ſapientia. Ergo inconuenienter diuiduntur gratia ſanitatum, & genera linguarum contra operationem virtutum; & interpretatio ſermonum contra ſermonem ſapientiæ, & ſcientiæ.

¶ 4. Præterea, Sicut ſapientia & ſcientia ſunt quædam dona Spiritus ſancti: ita etiam intellectus, conſilium, pietas, & fortitudo, & timor, vt ſupra dictũ eſt *. q. 48. a. 4.
Ergo hæc etiam debẽt poni inter gratias gratis datas.

SED contra eſt, quod Apoſtolus dicit 1. ad Cor. 12. Alij per ſpiritum datur ſermo ſapientiæ, alij autem ſermo ſcientiæ ſecundum eundem ſpiritum, alteri fides in eodem ſpiritu, alij gratia ſanitatum, alij operatio virtutum, alij prophetia, alij diſcretio ſpirituum, alij genera linguarum, alij interpretatio ſermonum.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra dictum eſt *, gratia gratis data ordinatur ad hoc quod art. 1. huius quæſt.
homo alteri cooperetur, vt reducatur ad Deum. Homo autem ad hoc operari non poteſt interius mouendo, (hoc enim ſolius Dei eſt) ſed ſolum exterius docendo vel perſuadendo. Et ideo gratia gratis data illa ſub ſe continet, quibus homo indiget ad hoc, quod alterum inſtruat in rebus diuinis, quæ ſunt ſupra rationem.

¶ Ad hoc autem tria requiruntur. Primo quidem, quod homo ſit ſortitus plenitudinem cognitionis diuinorum, vt ex hoc inſtruere alios poſsit. Secundo, vt poſsit confirmare vel probare ea, quæ dicit: alias non eſſet efficax eius doctrina. Tertio, vt ea quæ concipit, poſsit conuenienter auditoribus proferre.

¶ Quantum igitur ad primum tria ſunt neceſſaria, ſicut etiam apparet in magiſterio humano. Oportet enim quod ille, qui debet alium inſtruere in aliqua ſcientia, primo quidem vt principia illius ſcientiæ ſint ei certiſsima: & quantum ad hoc ponitur fides, quæ eſt certitudo de rebus inuiſibilibus, quæ ſupponuntur vt principia in catholica doctrina. Secundo oportet, quod doctor rectè ſe habeat circa principales

 conclu

Digitized by Google

concluſiones ſcientiæ: & ſic ponitur ſermo ſapientiæ, quæ eſt cognitio diuinorum. Tertio oportet, vt etiam abundet exemplis & cognitione effectuum, per quos interdum oportet manifeſtare cauſas: & quantum ad hoc ponitur ſermo ſcientiæ, quæ eſt cognitio rerum humanarum: quia inuiſibilia Dei per ea quæ facta ſunt, intellecta conſpiciuntur. Confirmatio autem in his quæ ſubduntur rationi, eſt per argumenta. In his autem quæ ſunt ſupra rationem diuinitus reuelata, confirmatio eſt per ea, quæ ſunt diuinæ virtuti propria: & hoc dupliciter. Vno quidem modo, vt doctor ſacræ doctrinæ faciat quæ ſolus Deus facere poteſt in operibus miraculoſis. Siue ſint ad ſalutem corporum: & quantum ad hoc, ponitur gratia ſanitatum, Siue ordinentur ad ſolam diuinæ poteſtatis manifeſtationem, ſicut quod ſol ſtet, aut tenebreſcat, quod mare diuidatur: & quantum ad hoc, ponitur operatio virtutum. Secundo, vt poſsit manifeſtare ea, quæ ſolius Dei eſt ſcire, & hæc ſunt contingentia futura: & quantum ad hoc, ponitur prophetia. Et etiam occulta cordium: & quantum ad hoc, ponitur diſcretio ſpirituum. Facultas autem pronunciandi poteſt attendi vel quantum ad idioma, in quo aliquis poſsit intelligi: & ſecundum hoc ponuntur genera linguarum. Vel quantum ad ſenſum eorum quæ ſunt proferenda: & quantum ad hoc ponitur interpretatio ſermonum.

Ad primum ergo dicendum, quod (ſicut ſupra dictum eſt *) non omnia beneficia, quæ nobis diuinitus conceduntur, gratiæ gratis datæ dicuntur; ſed ſolum illa, quæ excedunt facultatẽ naturæ: ſicut quod piſcator abundet ſermone ſapientiæ & ſcientiæ, & aliis huiuſmodi. Et talia ponũtur hic ſub gratia gratis data.

atr. 1. huius quæſt.

Ad ſecundum dicendum, quod fides non numeratur hic inter gratias gratis datas, ſecundum quod eſt quædam virtus iuſtificans hominem in ſeipſo: ſed ſecundum hoc, quod importat quandam ſuperemimentem certitudinem fidei, ex qua homo ſit idoneus ad inſtruendum alios de his quæ ad fidem pertinent. Spes autem & charitas pertinent ad vim appetitiuam, ſecundum quod per eam homo in Deum ordinatur.

Ad tertium dicendum, quod gratia ſanitatum diſtinguitur à generali operatione virtutum, quia habet ſpecialem rationem inducendi ad fidem, ad quam aliquis magis promptus redditur per beneficium corporalis ſanitatis, quam per fidei virtutem aſſequitur. Similiter etiam loqui variis linguis, & interpretari ſermones, habẽt ſpeciales quaſdam rationes mouendi ad fidem: & ideo ponuntur ſpeciales gratiæ gratis datę.

A

Ad quartum dicendum, quod ſapientia & ſcientia
non computantur inter gratias gratis datas, ſecundum
quod enumerantur inter dona Spiritus ſancti, prout
ſcilicet mens hominis eſt bene mobilis per Spiritum
ſanctum ad ea, quæ ſunt ſapientiæ & ſcientiæ: ſic
enim ſunt dona Spiritus ſancti, vt ſupra dictum eſt *. *q.68.a.1.*
Sed computantur inter gratias gratis datas ſecundum *& 4.*
quod important quandam abundantiam ſcientiæ &
ſapientiæ, vt homo poſsit non ſolum in ſeipſo rectè
ſapere de diuinis, ſed etiam alios inſtruere, & contra-
dicentes reuincere. Et ideo inter gratias gratis datas *Alias, ſi-*
ſignificantur primo * ſermo ſapientiæ & ſermo ſcien- gnifica i-
tiæ: quia vt Auguſt. dicit 14. de Trinit. * Aliud eſt ter poni-
ſcire tantummodo quid homo credere debeat propter tur.
adipiſcendam vitam beatam: aliud eſt ſcire quemad- * *lib. 14.*
modum hoc ipſum & piis opituletur, & contra im- *c.1.à me-*
pios defendatur. *dio, to. 3.*

Art. 5. *Vtrum gratia gratis data ſit dignior, quam gratia gratum faciens?* *594*

AD quintum ſic proceditur. Videtur, quod gratia *ſup.q.7.*
gratis data ſit dignior quam gratia gratum faciens. *art.7. ad*
Bonum enim gentis eſt melius quam bonum vnius, *1.*
vt * Philoſophus dicit in 1. Ethic. Sed gratia gratum *c.2. in fi.*
faciens ordinatur ſolum ad bonum vnius hominis:
gratia autem gratis data ordinatur ad bonum com-
mune totius Eccleſiæ, vt ſupra dictum eſt *. Ergo gra- *ar.1.& 4.*
tia gratis data eſt dignior quam gratia gratum faciens. *huius q.*

¶ 2. Præterea, Maioris virtutis eſt, quod aliquid
poſsit agere in aliud, quam quod ſolum in ſeipſo per-
ficiatur: ſicut maior eſt claritas corporis, quod po-
teſt etiam alia corpora illuminare, quam eius quod
ita in ſe lucet, quod alia illuminare non poteſt. Pro-
pter quod etiam Philoſophus dicit in 5. Ethic.* quod *c.1. poſt*
iuſtitia eſt præclariſsima virtutum, per quam homo *med. t.5.*
rectè ſe habet etiam ad alios. Sed per gratiam gratum
facientem homo perficitur in ſeipſo: per gratiam au-
tem gratis datam homo operatur ad perfectionem
aliorum. Ergo gratia gratis data eſt dignior, quam
gratia gratum faciens.

¶ 3. Præterea, Id quod eſt proprium meliorum,
dignius eſt quam id quod eſt commune omnium: ſicut
ratiocinari, quod eſt proprium hominis, dignius eſt,
quam ſentire, quod eſt commune omnibus animali-
bus. Sed gratia gratum faciens eſt communis omnibus
membris Eccleſiæ: gratia autem gratis data eſt propriũ
donum digniorum membrorum Eccleſiæ. Ergo gratia
gratis data eſt dignior quam gratia gratum faciens.

SED contra eſt, quod Apoſt. 1. ad Corinth. 12.

enumeratis gratiis gratis datis, ſubdit, Adhuc excellentiorem viam vobis demonſtro. Et ſicut per ſubſequentia patet, loquitur de charitate, quæ pertinet ad gratiam gratum facientem. Ergo gratia gratum faciens excellentior eſt, quam gratia gratis data.

RESPONDEO dicendum, quod vnaquæque virtus tanto excellentior eſt, quanto ad altius bonum ordinatur. Semper autem finis potior eſt his, quæ ſunt ad finem: gratia enim gratum faciens ordinat hominem immediatè ad coniunctionem vltimi finis: gratiæ autem gratis datæ ordinant hominem ad quædam præparatoria finis vltimi: ſicut per prophetiam & miracula, & alia huiuſmodi homines inducuntur ad hoc, quod vltimo fini coniungantur. Et ideo gratia gratum faciens eſt multo excellentior, quã gratia gratis data.

l. 12. met. te. 52. c. 3. Ad primum ergo dicendum, quod ſicut * Philoſophus dicit in 12. Met. bonum multitudinis, ſicut exercitus, eſt duplex. Vnum quidem, quod eſt in ipſa multitudine, puta ordo exercitus: aliud autem eſt, quod eſt ſeparatum à multitudine, ſicut bonũ ducis. Et hoc melius eſt: quia ad hoc etiã illud aliud ordinatur. Gratia autẽ gratis data ordinatur ad bonũ commune Eccleſiæ, quod eſt ordo Eccleſiaſticus: ſed gratia gratum faciens ordinatur ad bonum commune ſeparatum, quod eſt ipſe Deus. Et ideo gratia gratũ faciens eſt nobilior.

Ad ſecundum dicendum, quod ſi gratia gratis data poſſet hoc agere in altero quod homo per gratiam gratum facientem cõſequitur, ſequeretur quod gratia gratis data eſſet nobilior: ſicut excellentior eſt claritas ſolis illuminantis, quam corporis illuminati. Sed per gratiam gratis datam homo non poteſt cauſare in alio coniunctionem ad Deum, quã ipſe habet per gratiam gratũ facientem: ſed cauſat quaſdam diſpoſitiones ad hoc. Et ideo nõ oportet, quod gratia gratis data ſit excellentior: ſicut nec in igne calor manifeſtatiuus ſpeciei eius per quam agit ad inducendum calorẽ in alia, eſt nobilior, quam forma ſubſtantialis ipſius.

Ad tertium dicendum, quod ſentire ordinatur ad ratiocinari ſicut ad finem: & ideo ratiocinari eſt nobilius. Hic autem eſt è conuerſo: quia id quod eſt proprium, ordinatur ad id quod eſt commune, ſicut ad finem. Vnde non eſt ſimile.

QVAESTIO CXII.

De cauſa gratiæ, in quinque articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de cauſa gratiæ.

ET CIRCA hoc quæruntur quinque.

¶ Primo, vtrum ſolus Deus ſit cauſa efficiens gratiæ?

¶ Secun

¶ Secundo, vtrum requiratur aliqua diſpoſitio ad gratiam ex parte recipientis ipſam per actum liberi arbitrij?

¶ Tertio, vtrum talis diſpoſitio poſſit eſſe neceſſitas ad gratiam?

¶ Quarto, vtrum gratia ſit æqualis in omnibus?

¶ Quinto, vtrũ aliquis poſſit ſcire ſe habere gratiam?

Art. I. *Vtrum ſolus Deus ſit cauſa gratiæ?* 595

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod non ſo- ſup. q. 109
lus Deus ſit cauſa gratiæ. Dicitur enim Ioan. 1. ar. 7. cor.
Gratia & veritas per Ieſum Chriſtum facta eſt. Sed in & 3. q. 62
nomine Ieſu Chriſti intelligitur non ſolum natura ar. 1. cor.
diuina aſſumens, ſed etiam natura creata aſſumpta. 2. ad. 2. &
Ergo aliqua creatura poteſt eſſe cauſa gratiæ. 2. d. 16. 1

¶ 2. Præterea, Iſta differentia ponitur inter ſacra-
menta nouæ legis & veteris, quod ſacramenta nouæ ar. 4. & 4
legis cauſant gratiam, quam ſacramenta veteris legis d. 14. q. 2.
ſolum ſignificant. Sed ſacramenta nouæ legis ſunt art. 2. &
quædam viſibilia elementa. Ergo non ſolus Deus eſt ver. q. 27
cauſa gratiæ. art. 3. &

¶ 3. Præterea, Secundum Dion. in lib. Cœl. hierar. Eph. 3. le.
Angeli purgant & illuminant, & perficiunt, & angelos 3. cor. 2.
inferiores, & etiam homines. Sed rationalis creatura purgatur, illuminatur, & perficitur per gratiam. Ergo non ſolus Deus eſt cauſa gratiæ.

SED contra eſt, quod in Pſal. 83. dicitur, Gratiam & gloriam dabit Dominus.

RESPONDEO dicendum, quod nulla res poteſt agere vltra ſuam ſpeciem: quia ſemper oportet quod cauſa potior ſit effectu. Donum autem gratiæ excedit omnem facultatem naturæ creatæ, cum nihil aliud ſit quam quædam participatio diuinæ naturæ, quæ excedit omnẽ aliam naturam: & ideo impoſſibile eſt, quod aliqua creatura gratiam cauſet. Sic enim neceſſe eſt, quod ſolus Deus deificet communicando conſortium diuinæ naturæ per quamdam ſimilitudinis participationem: ſicut impoſſibile eſt, quod aliquid igniat niſi ſolus ignis.

Ad primum ergo dicendum, quod humanitas Chriſti eſt ſicut quoddam organum diuinitatis eius, vt Dam. dicit in 3. * l. Inſtrumentum autem non agit actionem li. 3. c. 15.
agentis principalis propria virtute, ſed virtute principalis agẽtis: & ideo humanitas Chriſti non cauſat gratiam propria virtute, ſed virtute diuinitatis adiunctæ, ex qua actiones humanitatis Chriſti ſunt ſalutares.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut in ipſa perſona Chriſti humanitas cauſat ſalutẽ noſtram per gratiam, virtute diuina principaliter operante: ita etiam in ſa-

Digitized by Google

cramentis nouæ legis, quæ deriuantur à Chriſto, cauſatur gratia; inſtrumentaliter quidem per ipſa ſacramenta, ſed principaliter per virtutem Spiritus ſancti in ſacramentis operantis, ſecundum illud Ioan. 3. *Niſi quis renatus fuerit ex aqua & Spiritu ſancto, &c.*

**c. 7. cæl. hierar. à med. habetur etiã ex c. 7. de diu. n m.*

Ad tertium dicendum, quod angelus purgat, illuminat, & perficit angelum, vel hominem per modum inſtructionis cuiuſdam, non autem iuſtificando per gratiam. Vnde * Dion. dicit 7. c. de diuin. nom quod huiuſmodi purgatio, illuminatio, & perfectio nihil eſt aliud quam diuinæ ſcientiæ aſſumptio.

596 Art. 2. *Vtrum requiratur aliqua præparatio & diſpoſitio ad gratiam ex parte hominis?*

inf. q. 113. ar. 3. cor. & 7. cor. & 2. 2. q. 24. a. 1 c. ad; & 4. d. 17. q. 1. ar. 1. q. 1. & 2. & a. 4. q. 1. & ſ/. 2. col. 5. & Hebr. 12. lec. 3. col. 2.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod non requiratur aliqua præparatio ſiue diſpoſitio ad gratiam ex parte hominis. Quia vt Apoſt. dicit Rom. 4. Ei qui operatur, merces non imputatur ſecundum gratiam, ſed ſecundum debitum. Sed præparatio hominis per liberum arbitrium non eſt niſi per aliquam operationem. Ergo tolleretur ratio gloriæ.

¶ 2. Præterea, Ille qui in peccato progreditur, non ſe præparat ad gratiam habendam. Sed aliquibus in peccato progredientibus data eſt gratia, ſicut patet de Paulo, qui gratiam conſecutus eſt dum eſſet ſpirans minarum, & cædis in diſcipulos Domini, vt dicitur Actor. 9. Ergo nulla præparatio ad gratiam requiritur ex parte hominis.

¶ 3. Præterea, Agens infinitæ virtutis non requirit diſpoſitionem in materia, cum nec ipſam materiam requirat: ſicut in creatione apparet, cui collatio gratiæ comparatur, quæ dicitur noua creatura ad Galat. vlt. Sed ſolus Deus, qui eſt infinitæ virtutis, gratiam cauſat, vt dictum eſt *. Ergo nulla præparatio requiritur ex parte hominis ad gratiam conſequendam.

art. pra.

SED contra eſt, quod dicitur Amos 4. Præpara te in occurſum Dei tui Iſraël. & 1. Reg. 8. dicitur, Præparate corda veſtra Domino.

q. 109. 110. & 111. ar. 2.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra dictum eſt *, gratia dicitur dupliciter. Quandoque quidem ipſum habituale donum Dei, quandoque autem auxilium Dei mouentis animam ad bonum. Primo igitur modo accipiendo gratiam, præexigitur ad gratiam aliqua gratiæ præparatio: quia nulla forma poteſt eſſe niſi in materia diſpoſita. Sed ſi loquamur de gratia ſecundum quod ſignificat auxilium Dei mouentis ad bonum: ſic nulla præparatio requiritur ex parte hominis, quaſi præueniens diuinum auxilium: ſed potius quæcumque præparatio in homine eſſe poteſt, eſt ex

Digitized by Google

illo auxilio Dei mouentis animam ad bonum. Et ſecundum hoc ipſe bonus motus liberi arbitrij, quo quis præparatur ad donum gratiæ ſuſcipiendum, eſt actus liberi arbitrij moti à Deo. Et quantum ad hoc dicitur homo ſe præparare, ſecundum illud Prou. 16. Hominis eſt præparare animum, & eſt principaliter à Deo mouente liberum arbitrium. Et ſecundum hoc dicitur à Deo voluntas hominis præparari, & à Domino greſſus hominis dirigi.

Ad primum ergo dicendum, quod præparatio hominis ad gratiam habendam, quædam eſt ſimul cum ipſa infuſione gratiæ. Et talis operatio eſt quidem meritoria, ſed non gratiæ, quæ iam habetur: ſed gloriæ quæ nondum habetur. Eſt autem alia præparatio gratiæ imperfecta, quæ aliquando præcedit donum gratiæ gratum facientis, quæ tamen eſt à Deo mouente. Sed iſta non ſufficit ad meritum nondum homine per gratiam iuſtificato: quia nullum meritum poteſt eſſe, niſi ex gratia, vt infra dicetur *.

Ad ſecundum dicendum, quod cum homo ad gratiam ſe præparare non poſsit, niſi Deo eum præueniente & mouente ad bonum: non refert vtrum ſubito vel paulatim aliquis ad perfectam præparationem perueniat. Dicitur enim Eccleſ. 11. Facile eſt in oculis Dei ſubito honeſtare pauperem. Contingit autem quandoque, quod Deus mouet hominem ad aliquod bonum, non tamen perfectum: & talis præparatio præcedit gratiam. Sed quandoque ſtatim perfecte mouet ipſum ad bonum, & ſubito gratiam homo accipit, ſecundum illud Ioan. 6. Omnis qui audit à Patre & didicit, venit ad me. Et ita contigit Paulo, quia ſubito cum eſſet in progreſſu peccati, perfecte motum eſt cor eius à Deo, audiendo, & addiſcendo, & veniendo: & ideo ſubito eſt gratiam conſecutus.

q. 114. art. 2.

Ad tertium dicendum, quod agens infinitæ virtutis non exigit materiam vel diſpoſitionem materiæ, quaſi præſuppoſitam ex alterius cauſæ actione: ſed tamen oportet, quod ſecundum conditionem rei cauſandæ, in ipſa re cauſet & materiam & diſpoſitionem debitam ad formam. Et ſimiliter ad hoc, quod Deus gratiam infundat animæ nulla præparatio exigitur, quam ipſe non faciat.

597 4. d. 17. q. 1. a. 2. q. 3. per tot. & q. 2. ar. 5. q. 1. c. & d. 20. ar. 1. q. 1. c.

Art. 3. *Vtrum neceſſario detur gratia ſe præparanti ad gratiam, vel facienti quod in ſe eſt?*

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod ex neceſſitate detur gratia ſe præparanti ad gratiam, vel facienti quod in ſe eſt. Quia ſuper illud Roman. 5. Iuſtificati ex fide pacem habeamus, &c. dicit gloſſ.

Digitized by Google

Deus recipit eum qui ad ſe confugit: aliter eſſet in eo iniquitas. Sed impoſſibile eſt in Deo iniquitatem eſſe. Ergo eſt impoſſibile, quod Deus non recipiat eum qui ad ſe confugit. Ex neceſſitate igitur gratiã aſſequitur.

Anſel. c.3. ¶ 2. Præterea, Anſel. dicit in lib. * de caſu diaboli, quod iſta eſt cauſa quare Deus non concedit diabolo gratiam: quia ipſe non voluit accipere, nec paratus fuit. Sed remota cauſa neceſſe eſt remoueri effectum. Ergo ſi aliquis velit accipere gratiam, neceſſe eſt quod ei detur.

¶ 3. Præterea, Bonum eſt communicatiuum ſui, vt patet per Dion. in 4. cap. de diu. nom. * Sed bonum gratiæ eſt melius quam bonum naturæ. *cap.4. in pr. illius.* Cum igitur forma naturalis ex neceſſitate adueniat materiæ diſpoſitæ, videtur quod multo magis gratia ex neceſſitate detur præparanti ſe ad gratiam.

SED contra eſt, quod homo comparatur ad Deum, ſicut lutum ad figulum, ſecundum illud Hier. 18. Sicut lutum in manu figuli, ſic vos in manu mea. Sed lutum non ex neceſſitate accipit formam à figulo, quantumcumque ſit præparatum. Ergo neque homo recipit ex neceſſitate gratiam à Deo, quantuncumq; ſe præparet.

art. pra. RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra dictum eſt, præparatio hominis ad gratiam eſt à Deo ſicut à mouente: à libero autem arbitrio ſicut à moto.

¶ Poteſt igitur præparatio dupliciter conſiderari. Vno quidem modo, ſecundum quod eſt à libero arbitrio, & ſecundum hoc nullam neceſſitatem habet ad gratiæ conſequutionem: quia donum gratiæ excedit omnem præparationem virtutis humanæ. Alio modo poteſt conſiderari ſecundum quod eſt à Deo mouente: & tunc habet neceſſitatem ad id ad quod ordinatur à Deo, non quidem coactionis, ſed infallibilitatis: quia intentio Dei deficere non poteſt: ſecundum quod Aug. dicit in lib. de prædeſtinatione ſanctorum, quod per beneficia Dei certiſsime liberantur quicumque liberantur. Vnde ſi ex intentione Dei mouentis eſt, quod homo cuius cor mouet, gratiam conſequatur, infallibiliter ipſam conſequitur: ſecundum illud Ioan. 6. Omnis qui audit à Patre, & didicit, venit ad me.

Ad primum ergo dicendum, quod gloſſa illa loquitur de illo, qui confugit ad Deum per actum meritorium liberi arbitrij iam per gratiam informati: quem ſi non reciperet, eſſet contra iuſtitiam, quam ipſe ſtatuit. Vel ſi referatur ad motum liberi arbitrij ante gratiam, loquitur ſecundum quod ipſum confugium hominis ad Deum eſt per motionem diuinam, quam iuſtum eſt non deficere.

Ad

Ad ſecundum dicendum, quod defectus gratiæ prima cauſa eſt ex nobis: ſed collationis gratiæ prima cauſa eſt à Deo, ſecundum illud Oſee 13. Perditio tua ex te Iſraël, tantummodo in me auxilium tuum.

Ad tertium dicendum, quod etiam in rebus naturalibus diſpoſitio materiæ non ex neceſsitate conſequitur formam, niſi per virtutem agentis, qui diſpoſitionem cauſat.

Art. 4. *Vtrum gratia ſit maior in vno, quam in alio?* 598

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod gratia non ſit maior in vno quam in alio. Gratia enim cauſatur in nobis ex dilectione diuina, vt * dictum eſt. Sed Sap. 6, dicitur, Puſillum & magnum ipſe fecit, & æqualiter eſt illi cura de omnibus. Ergo omnes æqualiter gratiam ab eo conſequuntur. *ſup. q. 66 art. 1. ad 1. & 2. 2. q 4. ar. 4 ad 3.*

¶ 2. Præterea, Ea quæ in ſummo dicuntur, non recipiunt magis & minus. Sed gratia in ſummo dicitur: quia coniungit vltimo fini. Ergo non recipit magis & minus: non eſt ergo maior in vno, quam in alio.

¶ 3. Præterea, Gratia eſt vita animæ, vt * ſupra dictum eſt. Sed viuere non dicitur ſecundum magis & minus. Ergo etiam neque gratia. *q. 110. ar. 1.*

SED contra eſt, quod dicitur ad Eph. 4. Vnicuique data eſt gratia ſecundum menſuram donationis Chriſti. Quod autem menſurate datur, non omnibus æqualiter datur. Ergo non omnes æqualem gratiam habent.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra dictum eſt *, habitus duplicem magnitudinem habere poteſt. Vnam ex parte finis vel obiecti, ſecundum quod dicitur vna virtus alia nobilior, in quantum ad maius bonum ordinatur. Aliam vero ex parte ſubiecti, quod magis vel minus participat habitum inhærentem. Secundum igitur primum magnitudinem, gratia gratum faciens non poteſt eſſe maior & minor: quia gratia ſecundum ſui rationem coniungit hominem ſummo bono, quod eſt Deus. Sed ex parte ſubiecti gratia poteſt ſuſcipere magis vel minus, prout ſcilicet vnus perfectius illuſtratur à lumine gratiæ, quam alius. Cuius diuerſitatis ratio quidem eſt aliqua ex parte præparantis ſe ad gratiam: qui enim magis ſe ad gratiam præparat, pleniorem gratiam accipit. Sed ex hac parte non poteſt accipi prima ratio huius diuerſitatis: quia præparatio ad gratiam non eſt hominis, niſi in quantum liberum arbitrium eius præparatur à Deo. Vnde prima cauſa huius diuerſitatis accipienda eſt ex parte ipſius Dei, qui diuerſimodè ſuæ gratiæ dona diſpenſat ad hoc, quod ex diuerſis gradibus pulchritudo & perfectio Eccleſiæ conſurgat: ſicut etiam *q. 52. a. 1. & 2.*

Digitized by Google

etiam diuerſos gradus rerum inſtituit, vt eſſet vniuerſum perfectum. Vnde Apoſt. ad Epheſ. 4. poſtquam dixerat, Vnicuique data eſt gratia ſecundum menſuram donationis Chriſti: enumeratis diuerſis gratiis, ſubiungit, Ad conſummationem ſanctorum, in ædificationem corporis Chriſti.

Ad primum ergo dicendum, quod cura diuina dupliciter conſiderari poteſt. Vno modo, quantum ad ipſum diuinum actum, qui eſt ſimplex & vniformis. Et ſecundum hoc æqualiter ſe habet eius cura ad omnes, quia ſcilicet vno actu ſimplici & maiora & minora diſpenſat. Alio modo poteſt conſiderari ex parte eorum, quæ in creaturis ex diuina cura proueniunt. Et ſecundum hoc inuenitur inæqualitas, in quantum ſcilicet Deus ſua cura quibuſdam maiora, quibuſdam minora prouidet dona.

Ad ſecundum dicendum, quod ratio illa procedit ſecundum primum modum magnitudinis gratiæ: non enim poteſt gratia ſecundum hoc maior eſſe, quod ad maius bonum ordinet: ſed ex eo quod magis vel minus ordinat ad idem bonum magis vel minus participandum. Poteſt enim eſſe diuerſitas intenſionis & remiſsionis ſecundum participationem ſubiecti & in ipſa gratia, & in finali gloria.

Ad tertium dicendum, quod vita naturalis pertinet ad ſubſtantiam hominis, & ideo non recipit magis & minus. Sed vitam gratiæ participat homo accidentaliter, & ideo eam poteſt homo magis vel minus habere.

Art. 5. *Vtrum homo poſſit ſcire ſe habere gratiam?*

*599 3. d. 16. q. 2. ad 5. & 4. d. 21. q. 2. a. 2. cor. * lib. 12. ſup. Gen. ex c. 25. habetur, tom. 3.*

AD quintum ſic proceditur. Videtur, quod homo poſsit ſcire ſe habere gratiam. Gratia enim eſt in anima per ſui eſſentiam. Sed certiſsima cognitio animę eſt eorum quæ ſunt in anima per ſui eſſentiam, vt patet per Aug. 12. ſuper Gen. * ad litteram. Ergo gratia certiſsimè poteſt cognoſci ab eo, qui gratiam habet.

¶ 2. Præterea, Sicut ſcientia eſt donum Dei, ita & gratia. Sed qui à Deo ſcientiam accipit, ſcit ſe ſciētiam habere, ſecundum illud Sap. 7. Dominus dedit mihi horum quæ ſunt, veram ſcientiam. Ergo pari ratione qui accipit gratiam à Deo, ſcit ſe gratiam habere.

¶ 3. Præterea, Lumen eſt magis cognoſcibile quam tenebra: quia ſecundum Apoſt. ad Eph. 5. Omne quod manifeſtatur, lumen eſt. Sed peccatum quod eſt ſpiritualis tenebra, per certitudinem poteſt ſciri ab eo, qui habet peccatum. Ergo multo magis gratia, quæ eſt ſpirituale lumen.

¶ 4. Præterea, Apoſt. dicit 1. ad Cor. 2. Nos autem non ſpiritum huius mundi accepimus, ſed Spiritum

quі

qui à Deo eſt, vt ſciamus quæ à Deo donata ſunt nobis. Sed gratia eſt primum donum Dei. Ergo homo qui accipit gratiam per Spiritum ſanctum, per eundem Spiritum ſcit gratiam eſſe ſibi datam.

¶ 5. Præterea, Gen. 22. ex perſona Domini dicitur ad Abraham, Nunc cognoui quod timeas Dominum, id eſt cognoſcere te feci. Loquitur autem ibi de timore caſto, qui non eſt ſine gratia. Ergo homo poteſt cognoſcere ſe habere gratiam.

SED contra eſt, quod dicitur Eccl. 9. quod nemo ſcit vtrum ſit dignus odio vel amore. Sed gratia gratum faciens facit hominem dignum Dei amore. Ergo nullus poteſt ſcire vtrum habeat gratiam gratum facientem.

RESPONDEO dicendum, quod tripliciter aliquid cognoſci poteſt. Vno modo per reuelationem. Et hoc modo poteſt aliquis ſcire ſe habere gratiam: reuelat enim Deus hoc aliquando aliquibus ex ſpeciali priuilegio, vt ſecuritatis gaudium etiam in hac vita in eis incipiat, & confidentius & fortius magnifica opera proſequantur, & mala præſentis vitæ ſuſtineant, ſicut Paulo dictum eſt ſecunda ad Cor. 12. Sufficit tibi gratia mea. Alio modo homo cognoſcit aliquid per ſeipſum, & hoc certitudinaliter. Et ſic nullus poteſt ſcire ſe habere gratiam: certitudo enim non poteſt haberi de aliquo, niſi poſſit diiudicari per proprium principium: ſic enim certitudo habetur de concluſionibus demonſtratiuis per indemonſtrabilia vniuerſalia principia. Nullus autem poſſet ſcire ſe habere ſcientiam alicuius concluſionis, ſi principium ignoraret. Principium autem gratiæ & obiectum eius eſt ipſe Deus, qui propter ſui excellentiam eſt nobis ignotus, ſecundum illud Iob 36. Ecce Deus magnus vincens ſcientiam noſtram. Et ideo eius præſentia in nobis & abſentia per certitudinem cognoſci non poteſt, ſecundum illud Iob 9. Si venerit ad me, non videbo eum: ſi autem abierit, non intelligam. Et ideo homo non poteſt per certitudinem diiudicare, vtrum ipſe habeat gratiam, ſecundum illud 1. ad Corinthios 4. Sed neque meipſum iudico: qui autem iudicat me, Dominus eſt. Tertio modo cognoſcitur aliquid coniecturaliter per aliqua ſigna. Et hoc modo aliquis cognoſcere poteſt ſe habere gratiam, in quantum ſcilicet percipit ſe delectari in Deo, & contemnere res mundanas, & in quantum homo non eſt conſcius ſibi alicuius peccati mortalis. Secundum quem modum poteſt intelligi quod habetur Apocal. 1. Vincenti dabo manna abſconditum, quod nemo nouit, niſi qui accipit: quia ſcilicet ille, qui accipit * per quamdam

* *Alias* accipit gratiam.

expe

experientiam dulcedinis nouit, quam non experitur ille, qui non accipit. Iſta tamen cognitio imperfecta eſt. Vnde Apoſtol. dicit 1. ad Cor. 4. Nihil mihi conſcius ſum, ſed non in hoc iuſtificatus ſum: quia vt dicitur in Pſ. 18. Delicta quis intelligit? ab occultis, &c.

Ad primum ergo dicendum, quod illa quæ ſunt per eſſentiam ſui in anima, cognoſcuntur experimentali cognitione, in quantum homo experitur per actus principia intrinſeca: ſicut voluntatem percipimus volendo, & vitam in operibus vitæ.

Ad ſecundum dicendum, quod de ratione ſcientiæ eſt, quod homo certitudinem habeat de his, quorum habet ſcientiam: & ſimiliter de ratione fidei eſt, quod homo ſit certus de his, quorum habet fidem. Et hoc ideo, quia certitudo pertinet ad perfectionem intellectus, in quo prædicta dona exiſtunt: & ideo quicumque habet ſcientiam vel fidem, certus eſt ſe habere. Non eſt autem ſimilis ratio de gratia & charitate, & aliis huiuſmodi, quæ perficiunt vim appetitiuam.

Ad tertium dicendum, quod peccatum habet pro principio & pro obiecto bonum cõmutabile, quod nobis eſt notum. Obiectum autem vel finis gratiæ eſt nobis ignotum propter ſui luminis immenſitatem ſecundum illud 1. ad Tim. vlt. Lucẽ habitat inacceſsibilem.

Ad quartum dicendum, quod Apoſtolus ibi loquitur de donis gloriæ, quæ ſunt nobis data in ſpe, quæ certiſsime cognoſcimus per fidem, licet non cognoſcamus per certitudinem nos habere gratiam, per quam nos poſſumus ea promereri. Vel poteſt dici, quod loquitur de notitia priuilegiata, quæ eſt per reuelationem. Vnde ſubdit, Nobis autem reuelauit Deus per Spiritum ſanctum.

Ad quintum dicendum, quod illud verbum Abrahæ dictum, poteſt referri ad notitiam experimentalem, quæ eſt per exhibitionem operis. In opere enim illo, quod fecerat Abraham, cognoſcere potuit experimentaliter ſe Dei timorem habere.

¶ Vel poteſt hoc etiam ad reuelationem referri.

QVAESTIO CXIII.

De effectibus gratiæ in decem articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de effectibus gratiæ. Et primo de iuſtificatione impij, quæ eſt effectus gratiæ operantis. Secundo, de merito, quod eſt effectus gratiæ cooperantis.

CIRCA primum quæruntur decem.

¶ Primo, quid ſit iuſtificatio impij.

¶ Secundo, vtrum ad eam requiratur gratiæ infuſio?

¶ Tertio,

¶ Tertio, vtrum ad eam requiratur aliquis motus liberi arbitrij?

¶ Quarto, vtrum ad iuſtificationem impij requiratur motus fidei?

¶ Quinto, vtrum ad eam requiratur motus liberi arbitrij contra peccatum?

¶ Sexto, vtrum præmiſsis ſit connumeranda remiſſio peccatorum?

¶ Septimo, vtrum in iuſtificatione impij ſit ordo temporis, aut ſit ſubito?

¶ Octauo, de naturali ordine eorum quæ ad iuſtificationem concurrunt.

¶ Nono, vtrum iuſtificatio impij ſit maximum opus Dei?

¶ Decimo, vtrum iuſtificatio impij ſit miraculoſa?

Art. I. *Vtrum iuſtificatio impij ſit remiſſio peccatorum?* 600

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod iuſtificatio impij non ſit remiſsio peccatorum. Peccatum enim non ſolum iuſtitiæ opponitur, ſed omnibus virtutibus, vt ex ſupradictis * patet. Sed iuſtificatio ſignificat motum quemdam ad iuſtitiam. Non ergo omnis peccati remiſsio eſt iuſtificatio, cum omnis motus ſit de contrario in contrarium.

Inf. ar. 6. ad 1. & 4. d. 17 q. 1. ar. 1. q. 1. & ver. q. 28. art. 1.

* *q. 71. art. 1.*

¶ 2. Præterea, Vnumquodque debet nominari ab eo quod eſt potiſsimum in ipſo, vt dicitur in 2. de anima †. Sed remiſsio peccatorum præcipuè fit per fidem, ſecundum illud Act. 15. Fide purificans corda eorum: & per charitatem, ſecundum illud Prou. 10. Vniuerſa delicta operit charitas. Magis ergo remiſsio peccatorum debuit denominari à fide, vel à charitate, quam à iuſtitia.

† *lib. 2. te. 49. to. 2.*

¶ 3. Præterea, Remiſsio peccatorum idem eſſe videtur, quod vocatio: vocatur enim qui diſtat. Diſtat autem aliquis à Deo per peccatum. Sed vocatio iuſtificationem præcedit, ſecundum illud Rom. 8. Quos vocauit, hos & iuſtificauit. Ergo iuſtificatio non eſt remiſsio peccatorum.

SED contra eſt, quod Rom. 8. ſuper illud, Quos vocauit, hos & iuſtificauit, dicit * gloſſ. remiſsione peccatorũ. Ergo remiſsio peccatorum eſt iuſtificatio.

* *gl. interl. ibidem.*

RESPONDEO dicendum, quod iuſtificatio paſſiue accepta importat motum ad iuſtitiam, ſicut & calefactio motum ad calorem. Cum autem iuſtitia de ſui ratione importet quandam rectitudinem ordinis, dupliciter accipi poteſt. Vno modo, ſecundum quod importat ordinem rectum in ipſo actu hominis. Et ſecundum hoc iuſtitia ponitur virtus quædam: ſiue ſit particularis iuſtitia, quæ ordinat actum hominis ſecundum

cundum rectitudinem in comparatione ad alium ſingularem hominem: ſiue ſit iuſtitia legalis, quæ ordinat ſecundum rectitudinem actus hominis in comparatione ad bonum commune multitudinis, vt patet in

lib. 5. eth. c. 1. t. 5.

5. Ethic. * Alio modo dicitur iuſtitia prout importat rectitudinem quandam ordinis in ipſa interiori diſpoſitione hominis, prout ſcilicet ſupremum hominis ſubditur Deo, & inferiores vires animæ ſubduntur ſupremæ, ſcilicet rationi. Et hanc etiam diſpoſitionem

lib. 5 eth. c. vlt. t. 5.

vocat Philoſophus in 5.* Ethic. iuſticiam metaphoricè dictam. Hæc autem iuſtitia in homine poteſt fieri dupliciter. Vno quidem modo per motum ſimplicis generationis, qui eſt ex priuatione ad formam. Et hoc modo iuſtificatio poſſet competere etiam ei, qui non eſſet in peccato, dum huiuſmodi iuſtitiam à Deo acciperet: ſicut Adam dicitur accepiſſe originalem iuſtitiam. Alio modo poteſt fieri huiuſmodi iuſtitia in homine ſecundum rationem motus, qui eſt de contrario in contrarium: & ſecundum hoc iuſtificatio importat transmutationem quandam de ſtatu iniuſtitiæ ad ſtatum iuſtitiæ prædictæ. Et hoc modo loquimur hic de iuſtificatione impij, ſecundum illud Apoſt. ad Rom. 4. Ei qui non operatur, credenti autem in eum qui iuſtificat impium, &c. Et quia motus denominatur magis à termino ad quem, quam à termino à quo: ideo huiuſmodi transmutatio, qua aliquis tranſmutatur à ſtatu iniuſtitiæ per remiſsionem peccati, ſortitur nomen à termino ad quem, & vocatur iuſtificatio impij.

Ad primum ergo dicendum, quod omne peccatum ſecundum quod importat quandam inordinationem mentis non ſubditæ Deo, iniuſtitia poteſt dici, prædictæ iuſtitiæ contraria, ſecundum illud 1. Io. 3. Omnis qui facit peccatum, & iniquitatem facit, & peccatum eſt iniquitas: & ſecundum hoc remotio cuiuſlibet peccati dicitur iuſtificatio.

Ad ſecundum dicendum, quod fides & charitas dicunt ordinem ſpecialem mentis humanæ ad Deum ſecundum intellectum vel affectum: ſed iuſtitia importat generaliter totam rectitudinem ordinis. Et ideo magis denominatur huiuſmodi tranſmutatio à iuſtitia, quam à charitate, vel fide.

Ad tertium dicendum, quod vocatio refertur ad auxilium Dei interius mouentis, & excitantis mentem ad deſerendum peccatum. Quæ quidem motio Dei non eſt ipſa remiſsio peccati, ſed cauſa eius.

Art.

Digitized by Google

Art. 2. *Vtrum ad remiſsionem culpæ, quæ eſt iuſtificatio impij, requiratur gratiæ infuſio?* 601

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod ad remiſsionem culpæ, quæ eſt iuſtificatio impij, non requiratur gratiæ infuſio. Poteſt enim aliquis remoueri ab vno contrario ſine hoc quod perducatur ad alterum, ſi contraria ſint mediata. Sed ſtatus culpæ, & ſtatus gratiæ ſunt contraria mediata: eſt enim medius ſtatus innocentiæ, in quo homo nec gratiam habet, nec culpam. Ergo poteſt alicui remitti culpa ſine hoc, quod perducatur ad gratiam. 4.d.17.q.1.ar.3.q.1.& ver.q.18.a.8.

¶ 2. Præterea, Remiſsio culpæ conſiſtit in reputatione diuina, ſecundum illud Pſal. 31. Beatus vir cui non imputauit Dominus peccatum. Sed infuſio gratiæ ponit etiã aliquid in nobis, vt * ſupra habitũ eſt. Ergo infuſio gratiæ non requiritur ad remiſsionem culpæ. q.110.a.1.arg.3.

¶ 3. Præterea, Nullus ſubiicitur ſimul duobus contrariis. Sed quædam peccata ſunt contraria, ſicut prodigalitas, & illiberalitas. Ergo qui ſubiicitur peccato prodigalitatis, non ſimul ſubiicitur peccato illiberalitatis. Poteſt tamen contingere, quod prius ei ſubiiciebatur. Ergo peccando vitio prodigalitatis liberatur à peccato illiberalitatis, & ſic remittitur aliquod peccatum ſine gratia.

SED contra eſt, quod dicitur Rom. 3. Iuſtificati gratis per gratiam ipſius.

RESPONDEO dicendum, quod homo peccando Deum offendit, ſicut ex * ſupradictis patet. Offenſa autem non remittitur alicui, niſi per hoc, quod animus offenſi pacatur offendenti. Et ideo ſecundum hoc, peccatum nobis remitti dicitur, quod Deus nobis pacatur. Quæ quidem pax conſiſtit in dilectione, quã Deus diligit nos. Dilectio autem Dei quantum eſt ex parte actus diuini, eſt æterna, & immutabilis: ſed quantum ad effectum quem nobis imprimit, quandoque interrumpitur, prout ſcilicet ab ipſo quandoque deficimus: & quandoque iterum recuperamus. Effectus autem diuinæ dilectionis in nobis, qui per peccatum tollitur, eſt gratia, qua homo fit dignus vita æterna, à qua peccatum mortale excludit. Et ideo non poſſet intelligi remiſsio culpæ, ſi non adeſſet infuſio gratiæ. q.71.art.6. & 72. & 73.

Ad primum ergo dicendum, quod plus requiritur ad hoc, quod offendenti remittatur offenſa, quam ad hoc, quod ſimpliciter aliquis non offendens non habeatur odio. Poteſt enim apud homines contingere, quod vnus homo aliquem alium nec diligat nec odiat: ſed ſi eum offendat, quod ei dimittat offenſam, hoc non poteſt contingere abſque ſpeciali beneuolentia. Beneuo-

lentia

Digitized by Google

lentia autem Dei ad hominem reparari dicitur per donum gratiæ: & ideo licet homo antequam peccet, potuerit eſſe ſine gratia, & ſine culpa, tamen poſt peccatum non poteſt eſſe ſine culpa, niſi gratiam habeat.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut dilectio Dei non ſolum conſiſtit in actu voluntatis diuinæ, ſed
q. 110. etiam importat quendam gratiæ effectum, (vt * ſupra
art. 1. dictum eſt:) ita etiam & hoc, quod eſt Deum non imputare peccatum homini, importat quendam effectum in ipſo, cui peccatum non imputatur. Quod enim alicui non imputetur peccatum à Deo, ex diuina dilectione procedit.

l. 1. c. 26. Ad tertium dicendum, quod ſicut * Auguſt. dicit in
in fi. to. 7. lib. de nuptiis, & concupiſcentia, Si à peccato deſiſtere, hoc eſſet non habere peccatum, ſufficeret vt hoc moneret Scriptura, Fili peccaſti, non adiicias iterum. Hoc autem non ſufficit, ſed additur: Et de priſtinis deprecare, vt tibi remittantur: tranſit enim peccatum
q. 87. a. 6. acta, & remanet reatu, vt * ſupra dictum eſt. Et ideo cum aliquis à peccato vnius vitij tranſit in peccatum contrarij vitij, deſinit quidem habere actum præteriti, ſed non deſinit habere reatum. Vnde ſimul habet reatum vtriuſque peccati: non enim peccata ſunt ſibi contraria ex parte auerſionis à Deo, ex qua parte peccatum reatum habet.

602 Inf. ar. 4. 5. & 6. co.

Art. 3. *Vtrum ad iuſtificationem impij requiratur motus liberi arbitrij?*

& 3. q. 86. art. 6. ad 1. & 2. d. 27. art. 2 ad 7. & 4. d. 17. q. 1. ar. 3. q. 2. & v r. q. 28. art. 3. & 4 co. & 10. 4. le. 2. co. 2. & Eph. 5. le. 5 fin.

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod ad iuſtificationem impij non requiratur motus liberi arbitrij. Videmus enim quod per ſacramentum baptiſmi iuſtificantur pueri abſque motu liberi arbitrij, & etiam interdum adulti. Dicit enim * Auguſt. in 4. Confeſſ. quod cum quidam ſuus amicus laboraret febribus, iacuit diu ſine ſenſu in ſudore lethali: & dum deſperaretur, baptizatus eſt neſciens, & renatus eſt: quod fit per gratiam iuſtificantem. Sed Deus potentiam ſuam non alligauit ſacramentis. Ergo etiam poteſt iuſtificare hominem ſine ſacramentis, abſque omni motu liberi arbitrij.

¶ 2. Præterea, In dormiendo homo non habet vſum rationis, ſine quo non poteſt eſſe motus liberi
* c. 4 parum ante med. to. 1. arbitrij. Sed Salomon in dormiendo conſecutus eſt à Deo donum ſapientiæ, vt habetur 3. Reg. 3. & 2. Paral. 1. Ergo etiam pari ratione donum gratiæ iuſtificantis quandoque datur homini à Deo abſque motu liberi arbitrij.

† c. 10. nõ procul à fi. & c. 12. tom. 3. ¶ 3. Præterea, Per eandem cauſam gratia producitur in eſſe, & conſeruatur. Dicit enim † Aug. 8. ſuper Gen.

Gen. ad literam, quod ita ſe debet homo ad Deum conuertere, vt ab illo ſemper fiat iuſtus. Sed abſque motu liberi arbitrij gratia in homine conſeruatur. Ergo abſque motu liberi arbitrij poteſt à principio infundi.

SED contra eſt, quod dicitur Ioan. 6. Omnis qui audit à Patre & didicit, venit ad me. Sed diſcere non eſt ſine motu liberi arbitrij: addiſcens enim conſentit docenti. Ergo nullus venit ad Deum per gratiam iuſtificantem abſque motu liberi arbitrij.

RESPONDEO Dicendum, quod iuſtificatio impij fit Deo mouente hominem ad iuſtitiam. Ipſe enim eſt qui iuſtificat impium, vt dicitur Rom. 3. Deus autem mouet omnia ſecundum modum vniuſcuiuſque: ſicut in naturalibus videmus, quod aliter mouentur ab ipſo grauia, & aliter leuia, propter diuerſam naturam vtriuſque. Vnde & hominem ad iuſtitiam mouet ſecundum conditionem naturæ humanæ. Homo autem ſecundum propriam naturam habet, quod ſit liberi arbitrij: & ideo in eo qui habet vſum liberi arbitrij non fit motio à Deo ad iuſtitiam, abſque motu liberi arbitrij: ſed ita infundit donum gratiæ iuſtificantis, quod etiam ſimul cum hoc mouet liberum arbitrium ad donum gratiæ acceptandum in his, qui ſunt huius motionis capaces.

Ad primum ergo dicendum, quod pueri non ſunt capaces motus liberi arbitrij: & ideo mouentur à Deo ad iuſtitiam per ſolam informationem animæ ipſorum. Hoc autem non fit ſine ſacramento: quia ſicut peccatum originale, à quo iuſtificantur, non propria voluntate ad eos peruenit, ſed per carnalem originem: ita etiam per ſpiritualem regenerationem à Chriſto in eos gratia deriuatur. Et eadem ratio eſt de furioſis, & amentibus, qui numquam vſum liberi arbitrij habuerunt. Sed ſi quis aliquando habuit vſum liberi arbitrij, & poſtmodum eo careat, vel per infirmitatem, vel per ſomnum: non conſequitur gratiam iuſtificantem per baptiſmum exterius adhibitum, aut per aliquod aliud ſacramentum, niſi prius habuerit ſacramentum in propoſito: quod ſine vſu liberi arbitrij non contingit. Et hoc modo ille, de quo loquitur Auguſtinus, renatus fuit: quia & prius & poſtea baptiſmum acceptauit.

Ad ſecundum dicendum, quod etiam Salomon dormiendo non meruit ſapientiam, nec accepit: ſed in ſomno declaratum eſt ei, quod propter præcedens deſiderium ei à Deo ſapientia infunderetur. Vnde ex eius perſona dicitur Sapientiæ 7. Optaui, & datus eſt mihi ſenſus. Vel poteſt dici, quod ille ſomnus non

fuit

Digitized by Google

fuit naturalis, ſed ſomnus Prophetiæ, ſecundum quod dicitur Num. 12. Si quis fuerit inter vos Propheta Domini, in viſione apparebo ei, vel per ſomnium loquar ad illum. In quo caſu aliquis vſum liberi arbitrij habet. Et tamen ſciendum eſt, quod non eſt eadem ratio de dono ſapientiæ, & de dono gratiæ iuſtificantis. Nam donum gratiæ iuſtificantis præcipue ordinat hominem ad bonum, quod eſt obiectum voluntatis: & ideo ad ipſum mouetur homo per motum voluntatis. qui eſt motus liberi arbitrij: ſed ſapientia perficit intellectum, qui præcedit voluntatem. Vnde abſque completo motu liberi arbitrij poteſt intellectus dono ſapientiæ illuminari: ſicut etiam videmus, quod in dormiendo aliqua hominibus reuelantur; ſicut dicitur Iob. 33. Quando irruit ſopor ſuper homines, & dormiunt in lectulo, tunc aperit aures virorum: & erudiens eos, inſtruit diſciplinam.

Ad tertium dicendum, quod in infuſione gratiæ iuſtificantis eſt quædam tranſmutatio animæ humanæ & ideo requiritur motus proprius animæ humanæ, vt anima moueatur ſecundum modum ſuum. Sed conſeruatio gratiæ eſt abſque tranſmutatione. Vnde non requiritur aliquis motus ex parte animæ, ſed ſola continuatio influxus diuini.

603 *Art. 4. Vtrum ad iuſtificationem impii requiratur motus fidei?*

3.q.86. a.6. ad 1. & 3. et 2 diſt.26. a.4. ad 4. & 3.d. 30.a.5.ad 3. & 4.d. 17.q.1. a.3.q.3. et ver. q. 28.a.4.

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod ad iuſtificationem impij non requiratur motus fidei. Sicut enim per fidem iuſtificatur homo, ita etiam & per quædam alia: ſcilicet per timorem, de quo dicitur Eccleſ. 1. Timor Domini expellit peccatum: nam qui ſine timore eſt, non poterit iuſtificari. Et iterum per charitatem, ſecundum illud Luc. 7. Dimiſſa ſunt ei peccata multa, quoniam dilexit multum. Et iterum per humilitatem, ſecundum illud Iac. 4. Deus ſuperbis reſiſtit: humilibus autem dat gratiam, & iterum per miſericordiam: ſecundum illud Prou. 15. Per miſericordiam, & fidem purgantur peccata. Non ergo magis motus fidei requiritur ad iuſtificationem impij, quam motus prædictarum virtutum.

¶ 2. Præterea, Actus fidei non requiritur ad iuſtificationem, niſi in quantum per fidem homo cognoſcit Deum. Sed etiam aliis modis poteſt homo Deum cognoſcere, ſcilicet per cognitionem naturalem, & per donum ſapientiæ. Ergo non requiritur actus fidei ad iuſtificationem impij.

¶ 3. Præterea, Diuerſi ſunt articuli fidei. Si igitur actus fidei requiratur ad iuſtificationem impij, videtur

tur

tur quod oportet hominem, quando primo iuſtificatur, de omnibus articulis fidei cogitare. Sed hoc videtur inconueniens, cum talis cogitatio longam temporis moram requirat. Ergo videtur, quod actus fidei non requiratur ad iuſtificationem impij.

SED contra eſt, quod dicitur Rom. 5. Iuſtificati igitur ex fide, pacem habeamus ad Deum.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut dictum eſt *, motus liberi arbitrij requiritur ad iuſtificationem impij, ſecundum quod mens hominis mouetur à Deo. Deus autem mouet animam hominis, conuertendo eam ad ſeipſum, vt dicitur in Pſal. 84. ſecundum aliam literam, Deus tu conuertens viuificabis nos: & ideo ad iuſtificationem impij requiritur motus mentis, quo conuertitur in Deum. Prima autem conuerſio in Deum fit per fidem, ſecundum illud ad Hebr. 11. Accedentem ad Deum oportet credere, quia eſt. Et ideo motus fidei requiritur ad iuſtificationem impij. *art. praec.*

Ad primum ergo dicendum, quod motus fidei non eſt perfectus, niſi ſit charitate informatus: vnde ſimul in iuſtificatione impij cum motu fidei eſt etiam motus charitatis. Mouetur autem liberum arbitrium in Deum ad hoc, quod ei ſe ſubiiciat: vnde etiam concurrit actus timoris filialis, & actus humilitatis. Contingit enim vnum, & eumdem actum liberi arbitrij diuerſarum virtutum eſſe, ſecundum quod vna imperat, & alia imperatur: prout ſcilicet actus eſt ordinabilis ad diuerſos fines. Actus autem miſericordiæ operatur circa peccatum per modum ſatisfactionis: & ſic ſequitur iuſtificationem, vel per modum præparationis, in quantum miſericordes miſericordiam conſequuntur: & ſic etiam poteſt præcedere iuſtificationem, vel etiam ad iuſtificationem concurrere ſimul cum prædictis virtutibus, ſecundum quod miſericordia includitur in dilectione proximi.

Ad ſecundum dicendum, quod per cognitionem naturalem homo non conuertitur in Deum, in quantum eſt obiectum beatitudinis, & iuſtificationis cauſa. Vnde talis cognitio non ſufficit ad iuſtificationem. Donum autem ſapientiæ præſupponit cognitionem fidei, vt ex ſupradictis * patet. *q. 68. a. 2. & art. 4. ad 3.*

Ad tertium dicendum, quod ſicut Apoſt. dicit ad Rom. 4. Credenti in eum, qui iuſtificat impium, reputabitur fides eius ad iuſtitiam, ſecundum propoſitum gratiæ Dei. Ex quo patet, quod in iuſtificatione impij requiritur actus fidei, quantum ad hoc, quod homo credat Deum eſſe iuſtificatorem hominum per myſterium Chriſti.

Art.

604 **Art. 5. *Vtrum ad iuſtificationem impij requiratur motus liberi arbitrii in peccatum?***

Inf. ar. 7. ad 1. et 2. & q. 88. ar. 2 con. et 4. diſt. 17 q. 1. a. 3. q. 4 Et 3. contra G. c. 158. Et ver. q. 28. art. 5.

AD quintum ſic proceditur. Videtur, quod ad iuſtificationem impij non requiratur motus liberi arbitrij in peccatum. Sola enim charitas ſufficit ad deletionem peccati: ſecundum illud Prou. 10. Vniuerſa delicta operit charitas. Sed charitatis obiectum non eſt peccatum. Ergo non requiritur ad iuſtificationem impij motus liberi arbitrij in peccatum.

¶ 2. Præterea, Qui in anteriora tendit, ad poſteriora reſpicere non debet: ſecundum illud Apoſt. ad Philippen. 3. Quæ quidem retro ſunt, obliuiſcens, ad ea vero quæ ſunt priora, extendens meipſum, ad deſtinatum perſequor brauium ſupernæ vocationis. Sed tendenti in iuſtitiam retrorſum ſunt peccata præterita. Ergo eorum debet obliuiſci, nec in ea ſe debet extendere per motum liberi arbitrij.

¶ 3. Præterea, In iuſtificatione impij non remittitur vnum peccatum ſine alio: impium enim eſt à Deo dimidiam ſperare veniam. Si igitur in iuſtificatione impij oportet liberum arbitrium moueri contra peccatum oporteret quod de omnibus peccatis ſuis cogitaret: quod videtur inconueniens, tum quia requireretur magnum tempus ad huiuſmodi cogitationem: tum etiam quia peccatorum, quorum eſt homo oblitus, veniam habere non poſſet. Ergo motus liberi arbitrij in peccatum non requiritur ad iuſtificationem impij

SED contra eſt, quod dicitur in Pſa. 31. Dixi, confitebor aduerſum me iniuſtitiam meam Domino: & tu remiſiſti impietatem peccati mei.

Art. 1. huius quaeſt.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut *ſupra dictum eſt, iuſtificatio impij eſt quidam motus, quo humana mens mouetur à Deo, à ſtatu peccati in ſtatum iuſtitiæ. Oportet igitur, quod humana mens ſe habeat ad vtrumque extremorum ſecundum motum liberi arbitrij, ſicut ſe habet corpus localiter motum ab aliquo mouente, ad duos terminos motus. Manifeſtum eſt autem in motu locali corporum, quod corpus motum recedit à termino à quo, & accedit ad terminum ad quem. Vnde oportet quod mens humana, dum iuſtificatur, per motum liberi arbitrij recedat à peccato, & accedat ad iuſtitiam. Receſſus autem, & acceſſus in motu liberi arbitrij accipitur ſecundum deteſtationem, & deſiderium. Dicit enim *Auguſt. ſuper Ioan. exponens illud, Mercenarius autem fugit: Affectiones noſtræ motus animorum ſunt: lætitia, animi diffuſio; timor, animi fuga eſt: progrederis animo, cum appetis; fugis animo, cum metuis. Oportet

trac. 46. in Io. non procul à fi. tom. 9.

tet

Digitized by Google

ret igitur quod in iuſtificatione impij ſit motus liberi arbitrij duplex. Vnus, quo per deſiderium tendat in Dei iuſtitiam: & alius, quo deteſtetur peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod ad eandem virtutem pertinet proſequi vnum oppoſitorum, & refugere aliud: & ideo ſicut ad charitatem pertinet diligere Deum, ita etiam deteſtari peccata, per quæ anima ſeparatur à Deo.

Ad ſecundum dicendum, quod ad poſteriora non debet homo regredi per amorem: ſed quantum ad hoc, debet ea obliuiſci, vt ad ea non afficiatur, debet tamen eorum recordari per conſiderationem, vt ea deteſtetur: ſic enim ab eis recedit.

Ad tertium dicendum, quod in tempore præcedente iuſtificationem oportet, quod homo ſingula peccata, quæ commiſit, deteſtetur, quorum memoriam habet. Et ex tali conſideratione præcedenti ſubſequitur in anima quidam motus deteſtantis vniuerſaliter omnia peccata commiſſa, inter quæ etiam includuntur peccata obliuioni tradita: quia homo in ſtatu illo eſt ſic diſpoſitus, vt etiam de his, quæ non meminit, contereretur, ſi memoriæ adeſſent: & iſte motus concurrit ad iuſtificationem.

Art 6. Vtrum remiſſio peccatorum debeat numerari inter ea, quæ requiruntur ad iuſtificationem impij? 605

AD ſextum ſic proceditur. Videtur, quod remiſſio peccatorum non debeat numerari inter ea, quæ requiruntur ad iuſtificationem impij. Subſtantia enim rei non connumeratur his, quæ ad rem requiruntur: ſicut homo non debet connumerari animæ, & corpori. Sed ipſa iuſtificatio impij eſt remiſſio peccatorum, vt * dictum eſt. Ergo remiſſio peccatorũ non debet computari inter ea, quæ ad iuſtificationem impij requiruntur.

3 q. 86. a. 6. ad 1. & 2. & q. 88. a. 2. cor. & 4. d. 17. q. 1. a. 3. q. 5. co. & 4. cont. c. 72. & ve. q. 28. a. 6. & 10. 4. fi. & Eph. 5. l. Et. 5. fin.

** art. 1.*

¶ 2. Præterea, Idem eſt gratiæ infuſio, & culpæ remiſſio: ſicut idem eſt illuminatio, & tenebrarum expulſio. Sed idem non debet connumerari ſibi ipſi: vnum enim multitudini opponitur. Ergo non debet culpæ remiſſio connumerari infuſioni gratiæ.

¶ 3. Præterea, Remiſſio peccatorum conſequitur ad motum liberi arbitrij in Deum, & in peccatum, ſicut effectus ad cauſam: per fidem enim, & contritionem remittuntur peccata. Sed effectus non debet connumerari ſuæ cauſæ, quia ea quæ connumerantur quaſi adinuicem condiuiſa, ſunt ſimul natura. Ergo remiſſio culpæ non debet connumerari aliis, quæ requiruntur ad iuſtificationem impij.

SED contra eſt, quod in enumeratione eorum, quæ requiruntur ad rem, non debet prætermitti finis,

qui eſt potiſsimum in vnoquoque. Sed remiſsio peccatorum eſt finis in iuſtificatione impij. Dicitur enim Iſai. 27. Iſte eſt omnis fructus, vt auferatur peccatum eius. Ergo remiſsio peccatorum debet connumerari inter ea, quæ requiruntur ad iuſtificationem impij.

RESPONDEO dicendum, quod quatuor enumerantur, quæ requiruntur ad iuſtificationem impij. ſcilicet gratiæ infuſio, motus liberi arbitrij in Deum per fidem, & motus liberi arbitrij in peccatum, & re-
a.1.huius quæſt. miſsio culpæ. Cuius ratio eſt, quia ſicut * dictum eſt. iuſtificatio eſt quidam motus, quo anima mouetur à Deo à ſtatu culpæ in ſtatum iuſtitiæ. In quolibet autem motu, quo aliquid ab altero mouetur, tria requiruntur. Primo quidem, motio ipſius mouentis. Secundo, motus mobilis. Tertio, conſummatio motus, ſiue peruentio ad finem. Ex parte igitur motionis diuinæ accipitur gratiæ infuſio: ex parte vero liberi arbitrij moti accipiuntur duo motus ipſius, ſecundum receſſum à termino à quo, & acceſſum ad terminum ad quem. Conſummatio autem, ſiue peruentio ad terminum huius motus importatur per remiſsionem culpæ: in hoc enim iuſtificatio conſummatur.

Ad primum ergo dicendum, quod iuſtificatio impij dicitur eſſe ipſa remiſsio peccatorum, ſecundum quod omnis motus accipit ſpeciem à termino: tamen ad terminum conſequendum multa alia requiruntur, vt
art.præc. ex ſupradictis * patet.

Ad ſecundum dicendum, quod gratiæ infuſio, & remiſsio culpæ dupliciter conſiderari poſſunt. Vno modo ſecundum ipſam ſubſtantiam actus: & ſic idem ſunt: eodem enim actu Deus & largitur gratiam, & re-
606 mittit culpam. Alio modo poſſunt conſiderari ex parte
Inf.ar.1. obiectorum: & ſic differunt ſecundum differentiam
&. & 4 culpæ quæ tollitur, & gratiæ quæ infunditur: ſicut
d.5.q.2. etiam in rebus naturalibus generatio & corruptio dif-
art.2.q.5. ferunt, quamuis generatio vnius ſit corruptio alterius.
ad 1. & Ad tertium dicendum, quod iſta non eſt connume-
d.17.q.1. ratio ſecundum diuiſionem generis in ſpecies, in qua
a.5.q.3. oportet quod connumerata ſint ſimul: ſed ſecundum
& ver.q. differentiam eorum, quæ requiruntur ad completionẽ
26.art.2. alicuius. In qua quidem enumeratione aliquid poteſt
ad 12.& eſſe prius & aliquid poſterius; quia principiorum &
q.28.a.3. partium rei compoſitæ poteſt eſſe aliquid alio prius.
ad 10. & Art. 7. *Vtrum iuſtificatio impij fiat in inſtanti, vel ſucceſsiue?*
19.ar.9.
*art.3.5. & 6. AD ſeptimum ſic proceditur. Videtur, quod iuſtificatio impij non fiat in inſtanti, ſed ſucceſsiue. Quia vt * dictum eſt, ad iuſtificationem impij requiritur

ritur motus liberi arbitrij. Actus autem liberi arbitrij eſt eligere, qui præexigit deliberationem conſilij, vt † dictum eſt. Cum igitur deliberatio diſcurſum quendam importet, qui ſucceſsionem quandam habet, videtur quod iuſtificatio impij ſit ſucceſsiua. † *q.13.a.1*

¶ 2. Præterea, Motus liberi arbitrij non eſt abſque actuali conſideratione. Sed impoſsibile eſt ſimul multa intelligere in actu, vt in primo * dictum eſt. Cum igitur ad iuſtificationem impij requiratur motus liberi arbitrij in diuerſa, ſcilicet in Deum & in peccatum, videtur quod iuſtificatio impij non poſsit eſſe in inſtanti. * *p.p.q.85.a.4.*

¶ 3. Præterea, Forma quæ ſuſcipit magis & minus, ſucceſsiue recipitur in ſubiecto, ſicut patet de albedine & nigredine. Sed gratia ſuſcipit magis & minus, vt * ſupra dictum eſt. Ergo non recipitur ſubito in ſubiecto. Cum igitur ad iuſtificationem impij requiratur gratiæ infuſio, videtur quod iuſtificatio impij non poſsit eſſe in inſtanti. * *q.112.ar.4.*

¶ 4. Præterea, Motus liberi arbitrij qui ad iuſtificationem impij concurrit, eſt meritorius: & ita oportet quod procedat à gratia, ſine qua nullum eſt meritum, vt * infra dicetur. Sed prius eſt aliquid conſequi formam, quam ſecundum formam operari. Ergo prius infunditur gratia, & poſtea liberum arbitrium mouetur in Deum, & in deteſtationem peccati. Non ergo iuſtificatio eſt tota ſimul. * *q.114.a.2.*

¶ 5. Præterea, Si gratia infundatur animæ, oportet dare aliquod inſtans, in quo primo animæ inſit. Similiter ſi culpa remittitur, oportet vltimum inſtans dare, in quo homo culpæ ſubiaceat. Sed non poteſt eſſe idem inſtans, quia ſic oppoſita ſimul ineſſent eidem. Ergo oportet eſſe duo inſtantia ſibi ſuccedentia, inter quæ, ſecundum * Philoſophum in 6. Phyſ. oportet eſſe tempus medium. Non ergo iuſtificatio fit tota ſimul, ſed ſucceſsiue. *l.6.phyſ.te.2.t.2.*

SED contra eſt, quod iuſtificatio impij fit per gratiam Spiritus ſancti iuſtificantis. Sed Spiritus ſanctus ſubito aduenit mentibus hominum, ſecundum illud Act.2. Factus eſt repente de cœlo ſonus tamquam aduenientis ſpiritus vehementis: vbi dicit * gloſſa quod neſcit tarda molimina Spiritus ſancti gratia. Ergo iuſtificatio impij non eſt ſucceſsiua, ſed inſtantanea. * *ex gloſſa Ambr. in illud Luca cap. 1. Abiit in montana cum feſti natione tom.5.*

RESPONDEO dicendum, quod tota iuſtificatio impij originaliter conſiſtit in gratiæ infuſione. Per eam enim & liberum arbitrium mouetur, & culpa remittitur: gratiæ autem infuſio fit in inſtanti abſq; ſucceſsione. Cuius ratio eſt, quia quod aliqua form

non ſubito imprimatur ſubiecto, cõtingit ex hoc, quod ſubiectum non eſt diſpoſitum, & agens indiget tempore ad hoc, quod ſubiectum diſponat: & ideo videmus quod ſtatim cum materia eſt diſpoſita per alterationem præcedentem, forma ſubſtantialis acquiritur materiæ: & eadem ratione quia diaphanum eſt ſecundum ſe diſpoſitum ad lumen recipiendum, ſubito illuminatur à corpore lucido in actu *. Dictum eſt autem ſupra, quod Deus ad hoc quod gratiam infundat animæ, non requirit aliquam diſpoſitionem niſi quam ipſe facit. Facit autem huiuſmodi diſpoſitionem ſufficientem ad ſuſceptionem gratiæ, quandoque quidem ſubito, quandoque autem paulatim & ſucceſsiue, vt * ſupra dictum eſt. Quod enim agens naturale non ſubito poſſit diſponere materiam, contingit ex hoc, quod eſt aliqua proportio eius, quod in materia reſiſtit ad virtutem agentis; & propter hoc videmus, quod quanto virtus agentis fuerit fortior, tanto materia citius diſponitur. Cum igitur virtus diuina ſit infinita, poteſt quamcumque materiam creatam ſubito diſponere ad formam, & multo magis liberum arbitrium hominis, cuius motus poteſt eſſe inſtãtaneus ſecundum naturã ſuam. Sic igitur iuſtificatio impij fit à Deo in inſtanti.

q. 112. a. 2.

q. 112. a. 2. ad. 2.

Ad primum ergo dicendum, quod motus liberi arbitrij, qui concurrit ad iuſtificationem impij, eſt conſenſus ad deteſtandum peccatum, & ad accedendum ad Deum: qui quidem conſenſus ſubito fit. Contingit autem quandoque, quod præcedit aliqua deliberatio, quæ non eſt de ſubſtantia iuſtificationis, ſed via in iuſtificationem: ſicut motus localis eſt via ad illuminationem, & alteratio ad generationem.

1. p. q. 85. ar. 4. Ad ſecundum dcendum, quod ſicut In primo * dictum eſt, nihil prohibet duo ſimul intelligere actu, ſecundum quod ſunt quodammodo vnum: ſicut ſimul intelligimus ſubiectum & prædicatum, in quantum vniuntur in ordine affirmationis vnius. Et per eundem modum, liberum arbitrium poteſt in duo ſimul moueri, ſecundum quod vnum ordinatur in aliud: motus autem liberi arbitrij in peccatum, ordinatur ad motum liberi arbitrij in Deum: propter hoc enim homo deteſtatur peccatum, quia eſt contra Deum, cui vult adhærere. Et ideo liberum arbitrium in iuſtificatione impij ſimul deteſtatur peccatum, & conuertit ſe ad Deum: ſicut etiam corpus ſimul recedendo ab vno loco accedit ad alium.

Ad tertium dicendum, quod non eſt ratio quare forma ſubito in materia non recipiatur, quia magis & minus poteſt ineſſe: ſic enim lumen non ſubito reci-

pere

Digitized by Google

peretur in aere, qui poteſt magis & minus illuminari. Sed ratio eſt accipienda ex parte diſpoſitionis materiæ vel ſubiecti, vt * dictum eſt. *in co. art.*

Ad quartum dicendum, quod in eodem inſtanti in quo forma acquiritur, incipit res operari ſecundum formam: ſicut ignis ſtatim cum eſt generatus, mouetur ſurſum, & ſi motus eius eſſet inſtantaneus, in eodem inſtanti compleretur. Motus autem liberi arbitrij, qui eſt velle, non eſt ſucceſsiuus, ſed inſtantaneus: & ideo nõ oportet quod iuſtificatio impij ſit ſucceſsiua.

Ad quintum dicendum, quod ſucceſsio duorum oppoſitorum in eodem ſubiecto aliter eſt conſideranda in his, quæ ſubiacent tempori, & aliter in his quæ ſunt ſupra tempus. In his enim quæ ſubiacent tempori, non eſt dare vltimum inſtans, in quo forma prior ſubiecto ineſt: eſt autem dare vltimum tempus, & primum inſtans, in quo forma ſubſequens ineſt materiæ vel ſubiecto. Cuius ratio eſt, quia in tempore non poteſt accipi ante vnum inſtans, aliud inſtans præcedens immediate: eo quod inſtantia non conſequenter ſe habeant in tempore, ſicut nec puncta in linea (vt probatur in 6.* Phyſic.) ſed tempus terminatur ad inſtans, & ideo in toto tempore præcedenti, quo aliquid mouetur ad vnam formam, ſubeſt formæ oppoſitæ; & in vltimo inſtanti illius temporis, quod eſt primum inſtans ſequentis temporis, habet formam, quæ eſt terminus motus. Sed in his quæ ſunt ſupra tempus, aliter ſe habet: ſi qua enim ſucceſsio ſit ibi affectuum, vel intellectualium conceptionum (puta in angelis) talis ſucceſsio non menſuratur tempore continuo, ſed tempore diſcreto, ſicut & ipſa quæ menſurantur, non ſunt continua, vt in primo * habitum eſt. Vnde in talibus eſt dandum, & vltimum inſtans, in quo primum fuit: & primum inſtans, in quo eſt id quod ſequitur. Nec oportet eſſe tempus medium: quia non eſt ibi continuitas temporis quæ hoc requirebat. Mens autem humana quæ iuſtificatur, ſecundum ſe quidem eſt ſupra tempus, ſed per accidens ſubditur tempori, in quantum ſcilicet intelligit cum continuo, & tempore ſecundum phantaſmata, in quibus ſpecies intelligibiles conſiderat, vt in primo * dictum eſt. Et ideo iudicandum eſt ſecundum hoc de eius mutatione ſecundum conditionem motuum temporalium: vt ſcilicet dicamus quod non eſt dare vltimum inſtans, in quo culpa infuit, ſed vltimum tempus. Eſt autem dare primum inſtans, in quo gratia ineſt: in toto autem tempore præcedenti inerat culpa.

l. 6. phyſ. à pri. li. per decem tex. t. 2.

p. p. q. 53. a. 2. & 3.

p. p. q. 85. a. 1. & 2.

607 Art. 8. *Vtrum gratiæ infuſio ſit prima ordine naturæ in-*
4 d 17. q. *ter ea, quæ requiruntur ad iuſtificationem impij?*
.1. a. 4. q. AD octauum ſic proceditur. Videtur, quod gratiæ in-
1. & q. 2. fuſio non ſit prima ordine naturę inter ea, quæ re-
a. 5. q. 1. quiruntur ad iuſtificationem impij. Prius enim eſt re-
ad 2. & cedere à malo, quam accedere ad bonum, ſecundum
ver. q. 29. illud Pſ. 30. Declina à malo, & fac bonum. Sed remiſ-
art. 7. ſio culpæ pertinet ad receſſum à malo, infuſio autem
gratiæ pertinet ad proſecutionem boni. Ergo natura-
liter prius eſt remiſsio culpæ, quam infuſio gratiæ.

¶ 2. Præterea, Diſpoſitio præcedit naturaliter for-
mam ad quam diſponit. Sed motus liberi arbitrij eſt
quædam diſpoſitio ad ſuſceptionem gratiæ. Ergo na-
turaliter præcedit infuſionem gratiæ.

¶ 3. Præterea, Peccatum impedit animam ne libere
tendat in Deum. Sed prius eſt remouere id quod prohi-
bet motum, quã motus ſequatur. Ergo prius eſt natura-
liter remiſsio culpę, & motus liberi arbitrij in peccatũ,
quã motus liberi arbitrij in Deũ, & quã infuſio gratiæ.

SED contra, Cauſa eſt prior naturaliter ſuo effe-
ctu. Sed gratiæ infuſio cauſa eſt omnium aliorum
quæ requiruntur ad iuſtificationem impij, vt * ſupra
art. præc. dictum eſt. Ergo eſt naturaliter prior.

RESPONDEO dicendum, quod prædicta
quatuor quæ requiruntur ad iuſtificationem impij,
tempore quidem ſunt ſimul: quia iuſtificatio impij
art. præc. non eſt ſucceſsiua, vt * dictum eſt: ſed ordine naturæ
vnum eorum eſt prius altero. Et inter ea naturali or-
dine primum eſt gratiæ infuſio, ſecundum motus libe-
ri arbitrij in Deum, tertium eſt motus liberi arbitrij in
peccatum, quartum vero eſt remiſsio culpæ. Cuius ra-
tio eſt: quia in quolibet motu naturaliter primum eſt
motio ipſius mouentis: ſecundum autem eſt diſpoſi-
tio materiæ, ſiue motus ipſius mobilis: vltimum vero
eſt finis vel terminus motus, ad quem terminatur mo-
tio mouentis. Ipſa igitur Dei mouentis motio eſt gra-
tiæ infuſio, vt dictum eſt * ſupra: motus autem vel
diſpoſitio mobilis eſt quidem duplex motus liberi ar-
bitrij: terminus autem vel finis motus eſt remiſsio
art. 6. hu- culpæ, vt ex * ſupradictis patet. Et ideo naturali ordine
ius quæſ. primum in iuſtificatione impij eſt gratiæ infuſio: ſe-
cundum eſt motus liberi arbitrij in Deum, tertium
art. 6. hu- vero eſt motus liberi arbitrij in peccatum. Propter hoc
ius quæſ. enim ille qui iuſtificatur, deteſtatur peccatum, quia eſt
contra Deum: vnde motus liberi arbitrij in Deum præ-
cedit naturaliter motum liberi arbitrij in peccatum,
*a. 1. & 6. cum ſit cauſa & ratio eius. Quartum vero & vltimum
huius q. eſt remiſsio culpæ, ad quam tota iſta tranſmutatio or-
dinatur ſicut ad finem, vt * dictum eſt. Ad

Digitized by Google

Ad primum ergo dicendum, quod receſſus à termino, & acceſſus ad terminum dupliciter conſiderari poſſunt. Vno modo, ex parte mobilis: & ſic naturaliter receſſus à termino præcedit acceſſum ad terminum: prius enim eſt in ſubiecto mobili oppoſitum quod abiicitur, & poſtmodum eſt id, quod per motum aſſequitur mobile. Sed ex parte agentis eſt è conuerſo; agens enim per formam quæ in eo præexiſtit, agit ad remouendum contrarium: ſicut ſol per ſuam lucem agit ad remouendum tenebras. Et ideo ex parte ſolis prius eſt illuminare, quam tenebras remouere: ex parte autem aeris illuminandi prius eſt purgari à tenebris, quam conſequi lumen ordine naturæ, licet vtrumque ſit ſimul tempore. Et quia infuſio gratiæ & remiſsio culpæ dicuntur ex parte Dei iuſtificantis: ideo ordine naturæ prior eſt gratiæ infuſio, quam culpæ remiſsio. Sed ſi ſumantur ea quæ ſunt ex parte hominis iuſtificati, eſt è conuerſo: nam prius eſt ordine naturæ liberatio à culpa, quam conſequutio gratiæ iuſtificantis. Vel poteſt dici, quod termini iuſtificationis ſunt culpa ſicut à quo, & iuſtitia ſicut ad quem: gratia vero eſt cauſa remiſsionis culpæ & adeptionis iuſtitiæ.

Ad ſecundum dicendum, quod diſpoſitio ſubiecti præcedit ſuſceptionem formæ ordine naturæ: ſequitur tamen actionem agentis, per quam etiam ipſum ſubiectum diſponitur. Et ideo motus liberi arbitrij naturæ ordine præcedit conſecutionem gratiæ, ſequitur autem gratiæ infuſionem.

Ad tertium dicendum, quod ſicut * Philoſ. dicit *l.2.c.89*
in 2. Phyſic. in motibus animi omnino præcedit mo- *tom.2.*
tus in principium ſpeculationis, vel in finem actionis: ſed in exterioribus motibus remotio impedimenti præcedit aſſecutionem finis. Et quia motus liberi arbitrij eſt motus animi, prius naturæ ordine mouetur
in Deum ſicut in finem, quam ad remouendum im- 608
pedimentum peccati. *3.q.43.a.*

Art. 9. *Vtrum iuſtificatio impij ſit maximum opus Dei?* *4.ad 2. &*

AD nonum ſic proceditur. Videtur, quod iuſtificatio *4.1.17.q.*
impij non ſit maximum opus Dei. Per iuſtifica *1.ad 1 &*
tionem enim impij conſequitur aliquis gratiam vitæ. *d 45.q.2.*
Sed per glorificationem conſequitur aliquis gratiam *ar.1.q.3.*
patriæ, quæ maior eſt. Ergo glorificatio angelorum *ad 2. &*
vel hominum eſt maius opus, quam iuſtificatio impij *10.14.le.*

¶ 2. Præterea, Iuſtificatio impij ordinatur ad bo *4.co.1.*
num particulare vnius hominis. Sed bonum vniuerſi * *l.1.eth-*
eſt maius quam bonum vnius hominis, vt patet in 1. * *c.3.in fi*
Eth. Ergo maius opus eſt creatio cæli & terræ, quam *tom.5.*
iuſtificatio impij.

¶ 3. Præterea, Maius eſt ex nihilo aliquid facere, & vbi nihil cooperatur agenti, quam ex aliquo facere aliquid cum aliqua cooperatione patientis. Sed in opere creationis ex nihilo fit aliquid, vnde nihil poteſt cooperari agenti: ſed in iuſtificatione impij Deus ex aliquo aliquid facit, id eſt, ex impio iuſtum; & eſt ibi aliqua cooperatio ex parte hominis: quia eſt ibi motus liberi arbitrij, vt dictum eſt *. Ergo iuſtificatio impij non eſt maximum opus Dei.

art. 3. huius quaſ.

SED contra eſt, quod in Pſ. 144. dicitur, Miſerationes eius ſuper omnia opera eius: & in collecta dicitur, Deus qui omnipotentiam tuam parcendo maxime & miſerando manifeſtas. & * Aug. dicit exponens illud Ioan. 14. Maiora horum faciet, quod maius opus eſt, vt ex impio iuſtus fiat, quam creare cœlum & terram.

tract. 72. in Io. poſt me. illius tom. 9.

RESPONDEO dicendum, quod opus aliquod poteſt dici magnum dupliciter. Vno modo ex parte modi agendi: & ſic maximum opus eſt creationis, in quo ex nihilo fit aliquid. Alio modo poteſt dici opus magnum propter magnitudinem eius quod fit: & ſecundum hoc maius opus eſt iuſtificatio impij, quæ terminatur ad bonum æternum diuinæ participationis, quam creatio cœli & terræ, quæ terminatur ad bonum naturæ mutabilis: & ideo * Aug. cum dixiſſet, quod maius eſt, quod ex impio fiat iuſtus, quam creare cœlum & terram: ſubiungit, Cœlum enim & terra tranſibit, prædeſtinatorum autem ſalus & iuſtificatio permanebit. Sed ſciendum eſt, quod aliquid magnum dicitur dupliciter. Vno modo, ſecundum quantitatem abſolutam: & hoc modo donum gloriæ eſt maius, quam donum gratiæ iuſtificantis impium: & ſecundum hoc glorificatio iuſtorum eſt maius opus, quam iuſtificatio impij. Alio modo dicitur aliquid magnum, quantitate proportionis: ſicut dicitur mons paruus, & milium magnum: & hoc modo donum gratiæ impium iuſtificantis eſt maius, quam donum gloriæ beatificantis iuſtum: quia plus excedit donum gratiæ dignitatem impij, qui erat dignus pœna, quam donum gloriæ dignitatem iuſti, qui ex hoc ipſo, quod iuſtificatus, eſt dignus gloria. Et ideo * Aug. dicit ibidem. Iudicet qui poteſt, vtrum maius ſit iuſtos angelos creare, quam impios iuſtificare: certe ſi æqualis eſt vtrumque potentiæ, hoc maioris eſt miſericordiæ. Et per hoc patet reſponſio ad primum.

tract. 72. in Ioan. à me. illius tom. 9.

tract. 72. in Ioan. non procul à fin. tom. 9.

Ad ſecundum dicendum, quod bonum vniuerſi eſt maius, quam bonum particulare vnius, ſi accipiatur vtrumque in eodem genere. Sed bonum gratiæ vnius maius eſt, quam bonum naturæ totius vniuerſi.

Ad

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit ex parte modi agendi, ſecundum quem creatio eſt maximum opus Dei.

Art. 10. *Vtrum iuſtificatio impij ſit miraculoſa?*

609

AD decimum ſic proceditur. Videtur, quod iuſtificatio impij ſit opus miraculoſum. Opera enim miraculoſa ſunt maiora non miraculoſis. Sed iuſtificatio impij eſt maius opus, quam alia opera miraculoſa, vt patet per * Aug. in auctoritate adducta. Ergo iuſtificatio impij eſt opus miraculoſum.

¶ 2. Præterea, Motus voluntatis ita eſt in anima, ſicut inclinatio naturalis in rebus naturalibus. Sed quando Deus aliquid operatur in rebus naturalibus contra inclinationem naturæ, eſt opus miraculoſum: ſicut cum illuminat cæcum, vel ſuſcitat mortuum. Voluntas autem impij tendit in malum. Cum igitur Deus iuſtificando hominem, moueat eum in bonum, videtur, quod iuſtificatio impij ſit miraculoſa.

Infra qu. 105. a.7. ad 1. & 3. q. 44. a. 3. ad 1. & 3. & 1. d. 28. q 1 1. a. 1. ad 2. & 4. d. 17. q. 1. a 5. q. 1. & p2. q. 6. a. 2. ad 6.
* *ar. prec. in arg ſed contra.*

¶ 3. Præterea, Sicut ſapientia eſt donum Dei, ita & iuſtitia. Sed miraculoſum eſt, quod aliquis ſubito ſine ſtudio ſapientiam aſſequatur à Deo. Ergo miraculoſum eſt, quod aliquis impius iuſtificetur à Deo.

SED contra, Opera miraculoſa ſunt ſupra potentiam naturalem. Sed iuſtificatio impij non eſt ſupra potentiam naturalem. Dicit enim * Aug. in libro de prædeſtinatione ſanctorum, quod poſſe habere fidem, ſicut poſſe habere charitatem, naturæ eſt hominum: habere autem fidem, quemadmodum habere charitatem, gratiæ eſt fidelium. Ergo iuſtificatio impij non eſt miraculoſa.

* *ca. 5. non procul à fin. to. 6.*

RESPONDEO dicendum, quod in operibus miraculoſis tria conſueuerunt inueniri, quorum vnum eſt ex parte potentiæ agentis: quia ſola diuina virtute fieri poſſunt. Et ideo ſunt ſimpliciter mira, quaſi habentia cauſam occultam, vt in primo † dictum eſt, & ſecundum hoc tam iuſtificatio impij, quam creatio mundi, & vniuerſaliter omne opus, quod à ſolo Deo fieri poteſt, miraculoſum dici poteſt. Secundo in quibuſdam miraculoſis operibus inuenitur, quod forma inducta eſt ſupra naturalem potentiam talis materiæ: ſicut in ſuſcitatione mortui, vita eſt ſupra naturalem potentiam talis corporis. Et quantum ad hoc, iuſtificatio impij non eſt miraculoſa, quia naturaliter anima eſt gratiæ capax: eo enim ipſo, quod facta eſt ad imaginem Dei, capax eſt Dei per gratiam, vt * Auguſtinus dicit. Tertio modo in operibus miraculoſis inuenitur aliquis præter ſolitum, & conſuetum ordinem cauſandi effectum: ſicu t cum aliquis

† *p. 5. q. 105 a. 7. & 8. q. 110. a. 4.*
* *loc. citat. in argum. Sed contr.*

infirmus ſanitatem perfectam aſſequitur ſubito præter ſolitum cursum ſanationis, quæ fit à natura, vel arte: & quantum ad hoc iuſtificatio impij quandoque eſt miraculoſa, & quandoque non. Eſt enim iſte communis, & conſuetus curſus iuſtificationis, vt Deo mouente interius animam, homo conuertatur ad Deum: primo quidem conuerſione imperfecta, vt poſtmodum ad perfectam deueniat; quia charitas inchoata meretur augeri, vt aucta mereatur perfici, ſicut Auguſt. dicit. Quandoque vero tam vehementer Deus animam mouet, vt ſtatim quamdam perfectionem iuſtitiæ aſſequatur (ſicut fuit in conuerſione Pauli) adhibita etiam exterius miraculoſa proſtratione: & ideo conuerſio Pauli tanquam miraculoſa in Eccleſia commemoratur celebriter.

tract. 5. in epi. Io. ante me. dim. 9.

Ad primum ergo dicendum, quod quædam miraculoſa opera, etſi ſint minora, quam iuſtificatio impij quantum ad bonum quod fit: ſunt tamen præter conſuetum ordinem talium effectuum: & ideo plus habent de ratione miraculi.

Ad ſecundum dicendum, quod non quandocumque res naturalis mouetur contra ſuam inclinationem, eſt opus miraculoſum, (alioquin miraculoſum eſſet, quod aqua calefieret, vel quod lapis ſurſum proiiceretur,) ſed quando hoc fit præter ordinem propriæ cauſæ, quæ nata eſt facere hoc. Iuſtificare autem impium nulla alia cauſa poteſt, niſi Deus: ſicut nec aquam calefacere, niſi ignis. Et ideo iuſtificatio impij à Deo, quantum ad hoc non eſt miraculoſa.

Ad tertium dicendum, quod ſapientiam, & ſcientiam homo natus eſt acquirere à Deo per proprium ingenium, & ſtudium: & ideo quando præter hunc modum homo ſapiens, vel ſciens efficitur, eſt miraculoſum. Sed gratiam iuſtificantem non eſt homo natus acquirere per ſuam operationem, ſed Deo operante. Vnde non eſt ſimile.

QVAESTIO CXIV.

De merito, quod eſt effectus gratiæ cooperantis, in decem articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de merito, quod eſt effectus gratiæ cooperantis.

ET CIRCA hoc quæruntur decem.

¶ Primo, vtrum homo poſsit aliquid mereri à Deo?

¶ Secundo, vtrum aliquis ſine gratia poſsit mereri vitam æternam?

¶ Tertio, vtrum aliquis per gratiam poſsit mereri vitam æternam ex condigno?

¶ Quar-

Digitized by Google

¶ Quarto, vtrum gratia ſit principium merendi, mediante charitate principaliter?

¶ Quinto, vtrum homo poſsit ſibi mereri primam gratiam?

¶ Sexto, vtrum homo poſsit eam mereri alij?

¶ Septimo, vtrum poſsit ſibi aliquis mereri reparationem poſt lapſum?

¶ Octauo, vtrum poſsit ſibi aliquis mereri augmentum gratiæ, vel charitatis?

¶ Nono, vtrum poſsit ſibi mereri finalem perſeuerantiam?

¶ Decimo, vtrum bona temporalia cadant ſub merito?

Art. 1. *Vtrum homo poſsit mereri aliquid à Deo?* 610

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod homo non poſsit aliquid mereri à Deo. Nullus enim videtur mercedem mereri ex hoc, quod reddit alteri quod debet. Sed per omnia bona quæ facimus, non poſſumus ſufficienter recompenſare Deo, quod debemus, quin ſemper amplius debeamus, vt etiam * Philoſophus dicit in 8. Ethic. Vnde & Luc. 17. dicitur, Cum omnia quæ præcepta ſunt feceritis, dicite, Serui inutiles ſumus, quod debuimus facere, fecimus. Ergo homo non poteſt aliquid mereri à Deo.

ſup. q. 21. a. 4. & 2. d. 5. q. 2. ar. 1. & d. 28. a. 4. et Hebr. 6. le. 3. co 2.

** i. 8. ie. v. poſt med. tom. 5.*

¶ 2. Præterea, Ex eo, quod aliquis ſibi proficit, nihil videtur mereri apud Deum, cui nihil proficit. Sed homo bene operando ſibi proficit, vel alteri homini, non autem Deo. Dicitur enim Iob. 35. Si iuſte egeris, quid donabis ei, aut quid de manu tua accipiet? Ergo homo non poteſt aliquid à Deo mereri.

¶ 3. Præterea, Quicumque apud aliquem aliquid meretur, conſtituit eum ſibi debitorem: debitum enim eſt, vt aliquis merenti mercedem rependat. Sed Deus nulli eſt debitor. Vnde dicitur Rom. 10. Quis prior dedit ei, & retribuetur illi? Ergo nullus à Deo poteſt aliquid mereri.

SED contra eſt, quod dicitur Hier. 31. Eſt merces operi tuo. Sed merces dicitur quod pro merito redditur. Ergo videtur quod homo poſsit à Deo mereri.

RESPONDEO dicendum, quod meritum, & merces ad idem referuntur. Id enim merces dicitur, quod alicui recompenſatur pro retributione operis, vel laboris, quaſi quoddam pretium ipſius: vnde ſicut reddere iuſtum pretium pro re accepta ab aliquo, eſt actus iuſtitiæ: ita etiam recompenſare mercedem operis, vel laboris, eſt actus iuſtitiæ. Iuſtitia autem æqualitas quædam eſt, vt patet per * Philoſophum in quinto Ethicorum. Et ideo ſimpliciter eſt iuſtitia inter eos, quorum eſt ſimplici-

** in prior. 4. c. 10. 5.*

ter æqualitas: eorum vero quorum non eſt ſimpliciter æqualitas, nõ eſt ſimpliciter iuſtitia, ſed quidam iuſtitiæ modus poteſt eſſe: ſicut dicitur quoddam ius paternum, ſiue dominatiuum, vt in eodem libr. * Philoſ. dicit. Et propter hoc in his, in quibus eſt ſimpliciter iuſtum, eſt etiam ſimpliciter ratio meriti, & mercedis. In quibus autem eſt ſecundum quid iuſtum, & non ſimpliciter: in his etiam non ſimpliciter eſt ratio meriti, ſed ſecundum quid, in quantum ſaluatur ibi iuſtitiæ ratio: ſic enim & filius meretur aliquid à patre, & ſeruus à domino. Manifeſtũ eſt autem, quod inter Deum, & hominem eſt maxima inæqualitas (in infinitum enim diſtant) & totum quod eſt hominis bonum, eſt à Deo: vnde non poteſt hominis ad Deum eſſe iuſtitia ſecundum abſolutam æqualitatem, ſed ſecundum proportionem quamdam, in quantum ſcilicet vterque operatur ſecundum modum ſuum. Modus autem & menſura humanæ virtutis hominis eſt à Deo: & ideo meritum hominis apud Deum eſſe non poteſt, niſi ſecundum præſuppoſitionem diuinæ ordinationis: ita ſcilicet vt id homo conſequatur à Deo per ſuam operationem, quaſi mercedem, ad quod Deus ei virtutem operandi deputauit. Sicut etiam res naturales hoc conſequuntur per proprios motus, & operationes, ad quod à Deo ſunt ordinatæ. Differenter tamen, quia creatura rationalis ſeipſam mouet ad agendum per liberum arbitrium. Vnde ſua actio habet rationem meriti: quod non eſt in aliis creaturis.

li. 5. Eth. c. 6. to. 5.

Ad primum ergo dicendum, quod homo in quantum propria voluntate facit illud quod debet, meretur: alioquin actus iuſtitiæ, quo quis reddit debitum, non eſſet meritorius.

Ad ſecundum dicendum, quod Deus ex bonis noſtris non quærit vtilitatem; ſed gloriam, id eſt manifeſtationem ſuæ bonitatis, quod etiam ex ſuis operibus quærit. Ex hoc autem, quod eum colimus, nihil ei accreſcit, ſed nobis: & ideo meremur aliquid à Deo, non quaſi ex noſtris operibus aliquid ei accreſcat, ſed in quantum propter eius gloriam operamur.

Ad tertium dicendum, quod quia actio noſtra non habet rationem meriti, niſi ex præſuppoſitione diuinæ ordinationis: non ſequitur quod Deus efficiatur ſimpliciter debitor nobis: ſed ſibi ipſi, in quantum debitum eſt, vt ſua ordinatio impleatur.

611

Art. 2. *Vtrum aliquis ſine gratia poſsit mereri vitam æternam?*

ſu. q. 109. art. 5. & locu ibi inductũ.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod aliquis ſine gratia poſsit mereri vitam æternam.

Illud

Illud enim homo à Deo meretur, ad quod diuinitus ordinatur: ſicut dictum eſt *. Sed homo ſecundum ſuam naturam ordinatur ad beatitudinem ſicut ad finem: vnde etiam naturaliter appetit eſſe beatus. Ergo homo per ſua naturalia abſque gratia mereri poteſt beatitudinem, quæ eſt vita æterna. *ar.1. huius quaſ.*

¶ 2. Præterea, Idem opus quanto eſt minus debitum tanto eſt magis meritorium. Sed minus debitum, eſt bonum quod fit ab eo, qui minoribus beneficiis eſt præuentus. Cum igitur ille, qui habet ſolum bona naturalia, minora beneficia ſit conſecutus à Deo, quam ille qui cum naturalibus habet gratuita: videtur quod eius opera ſint apud Deum magis meritoria: & ita ſi ille qui habet gratiam, poteſt mereri aliquo modo vitam æternam, multo magis ille qui non habet.

¶ 3. Præterea, Miſericordia, & liberalitas Dei in infinitum excedit miſericordiam, & liberalitatem humanam. Sed vnus homo poteſt apud alium mereri, etiam ſi nunquam ſuam gratiam ante habuerit. Ergo videtur, quod multo magis homo abſque gratia vitam æternam poſsit à Deo mereri.

SED contra eſt, quod Apoſtolus dicit Rom. 6. Gratia Dei, vita æterna.

RESPONDEO dicendum, quod hominis ſine gratia duplex ſtatus conſiderari poteſt, ſicut * ſupra dictum eſt. Vnus quidem naturæ integræ, qualis fuit in Adam ante peccatum. Alius autem naturæ corruptæ, ſicut eſt in nobis ante reparationem gratiæ. Si ergo loquamur de homine, quo ad primum ſtatum, ſic vna ratione non poteſt homo mereri abſque gratia vitam æternam per pura naturalia: quia ſcilicet meritum hominis dependet ex præordinatione diuina. Actus autem cuiuſcumque rei non ordinatur diuinitus ad aliquid excedens proportionem virtutis, quæ eſt principium actus: hoc enim eſt ex inſtitutione diuinæ prouidentiæ, vt nihil agat vltra ſuam virtutem. Vita autem æterna eſt quoddam bonum excedens proportionem naturæ creatæ: quia etiam excedit cognitionem, & deſiderium eius, ſecundum illud 1. ad Corinthios 2. Nec oculus vidit, nec auris audiuit, nec in cor hominis aſcendit. Et inde eſt, quod nulla natura creata eſt ſufficiens principium actus meritorij vitæ æternæ, niſi ſuperaddatur aliquod ſupernaturale donum, quod gratia dicitur. Si vero loquamur de homine ſub peccato exiſtente, additur cum hoc ſecunda ratio propter impedimentum peccati. Cum enim peccatum ſit quædam Dei offenſa excludens à vita æterna (vt patet per * ſupradicta) nullus in ſtatu peccati exiſtens *q. 109. ar. 2.* *q. 71. a. 6. & q. 73. & 87. & q. 113. a. 2.*

poteſt

poteſt vitam æternam mereri, niſi prius Deo reconcilietur dimiſſo peccato, quod fit per gratiam: peccatori enim non debetur vita, ſed mors, ſecundum illud Romanorum ſexto, Stipendia peccati mors.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus ordinauit humanam naturam ad finem vitæ æternæ conſequendum, non propria virtute, ſed per auxilium gratiæ. Et hoc modo eius actus poteſt eſſe meritorius vitæ æternæ.

Ad ſecundum dicendum, quod homo ſine gratia non poteſt habere æquale opus operi quod ex gratia procedit: quia quanto eſt perfectius principium actionis, tanto eſt perfectior actio. Sequeretur autem ratio ſuppoſita æqualitate operationis vtrobique.

Ad tertium dicendum, quod quantum ad primam rationem inductam, diſsimiliter ſe habet in Deo, & in homine: nam homo virtutem benefaciendi habet à Deo, non autem ab homine: & ideo à Deo non poteſt homo aliquid mereri, niſi per donum eius. Quod Apoſtolus ſignanter exprimit, dicens, Quis prior dedit ei, & retribuetur illi? Sed ab homine poteſt quis mereri, antequam ab eo acceperit, per id quod accepit à Deo. Sed quantum ad ſecundam rationem ſumptam ex impedimento peccati, ſimile eſt de homine, & de Deo: quia etiam homo ab alio mereri non poteſt, quem offendit, niſi prius ei ſatisfaciens reconcilietur.

613 Art. 3. *Vtrum homo in gratia conſtitutus poſsit mereri vitam æternam ex condigno?*

† q. 48. a. 1. cor. & 2. d. 27. a. 3. & a. 5. co. & 3. d. 4. q. 3. a. 1. ad 2 & 5. & Ro. 4. co 3 & co. 6. fi. & co. 8. le. 4. in fi.

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod homo in gratia conſtitutus non poſsit mereri vitam æternam ex condigno. Dicit enim Apoſtolus ad Rom. 8. Non ſunt condignæ paſsiones huius temporis ad futuram gloriam, quæ reuelabitur in nobis. Sed inter alia opera meritoria maxime videntur eſſe meritoriæ ſanctorum paſsiones. Ergo nulla opera hominum ſunt meritoria vitæ æternæ ex condigno.

¶ 2. Præterea, Super illud Roman. 6. Gratia Dei, vita æterna: dicit * gloſſ. Poſſet recte dicere, Stipendium iuſtitiæ vita æterna. Sed maluit dicere, Gratia Dei, vita æterna: vt intelligeremus Deum ad æternam vitam pro ſua miſeratione nos perducere, non meritis noſtris. Sed id quod ex condigno quis meretur, non ex miſeratione, ſed ex merito accipit. Ergo videtur quod homo non poſsit per gratiam mereri vitam æternam ex condigno.

** Eſt Aug. in lib. de grat. & lib. arbit. c. 9. ante me. to. 7.*

¶ 3. Præ

¶ 3. Præterea, Illud meritum videtur eſſe condignum, quod æquatur mercedi. Sed nullus actus præſentis vitæ poteſt æquari vitæ æternæ, quæ cognitionem & deſiderium noſtrum excedit: excedit etiam charitatem, vel dilectionem vitæ, ſicut & excedit naturam. Ergo homo non poteſt per gratiam mereri vitam æternam ex condigno.

SED contra, Id quod redditur ſecundum iuſtum iudicium, videtur eſſe merces condigna. Sed vita æterna redditur à Deo ſecundum iudicium iuſtitiæ, ſecundum illud ſecundæ ad Timoth. 4. In reliquo repoſita eſt mihi corona iuſtitiæ, quam reddet mihi Dominus in illa die iuſtus iudex. Ergo homo meretur vitam æternam ex condigno.

RESPONDEO dicendum, quod opus meritorium hominis dupliciter conſiderari poteſt. Vno modo, ſecundum quod procedit ex libero arbitrio. Alio modo, ſecundum quod procedit ex gratia Spiritus ſancti. Si conſideretur ſecundum ſubſtantiam operis, & ſecundum quod procedit ex libero arbitrio: ſic non poteſt ibi eſſe condignitas, propter maximam inæqualitatem; ſed eſt ibi congruitas, propter quamdam æqualitatem proportionis. Videtur enim congruum, vt homini operanti ſecundum ſuam virtutem, Deus recompenſet ſecundum excellentiam ſuæ virtutis. Si autem loquamur de opere meritorio, ſecundum quod procedit ex gratia Spiritus ſancti: ſic eſt meritorium vitæ æternæ ex condigno. Sic enim valor meriti attenditur ſecundum virtutem Spiritus ſancti mouentis nos in vitam æternam, ſecundum illud Ioan. 4. Fiet in eo fons aquæ ſalientis in vitam æternam. Attenditur etiam pretium operis ſecundum dignitatem gratiæ, per quam homo conſors factus diuinæ naturæ, adoptatur in filium Dei, cui debetur hæreditas ex ipſo iure adoptionis, ſecundum illud Roman. 8. Si filij & hæredes.

Ad primum ergo dicendum, quod Apoſtolus loquitur de paſſionibus ſanctorum ſecundum eorum ſubſtantiam.

Ad ſecundum dicendum, quod verbum illius gloſſ. intelligendum eſt quantum ad primam cauſam perueniendi ad vitam æternam, quæ eſt miſeratio Dei: meritum autem noſtrum eſt cauſa ſubſequens.

Ad tertium dicendum, quod gratia Spiritus ſancti, quam in præſenti habemus, etſi non ſit æqualis gloriæ in actu: eſt tamen æqualis in virtute: ſicut ſemen arboris, in quo eſt virtus ad totam arborem. Et ſimiliter per gratiam inhabitat hominem Spiritus

ritus ſanctus,qui eſt ſufficiens cauſa vitæ æternę. Vnde & dicitur eſſe pignus hæreditatis noſtræ 2.ad Cor.1.

613 Art.4. *Vtrum gratia ſit principium meriti principalius per charitatem,quam per alias virtutes?*

2.2.q.182.a.2.co.& 3.diſt.30.a.5 & 4.d.20.a.2.q.3.& d.49 q.1.a.4.q.4.& po.q.6 a.9.cor.& Ro.8.le.5.pr.& Heb.6 le.3.co.2.princ.

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod gratia non ſit principium meriti principalius per charitatem,quam per alias virtutes. Merces enim operi debetur,ſecundum illud Matth.vigeſimo. Voca operarios, & redde illis mercedem ſuam. Sed quælibet virtus eſt principium alicuius operis: eſt enim virtus habitus operatiuus,vt ſupra habitum eſt *. Ergo quælibet virtus eſt æqualiter principium merendi.

* q.55.art.2.

¶ 2. Præterea,Apoſtolus dicit 1.ad Corinth.3.Vnuſquiſque propriam mercedem accipiet ſecundum proprium laborem. Sed charitas magis diminuit laborem quam augeat:quia, ſicut † Auguſtinus dicit in libro de verbis Domini,Omnia ſæua & immania,facilia & prope nulla facit amor. Ergo charitas non eſt principalius principium merendi,quam alia virtus.

† Aug.in ſerm.9.à med.& ſer.48.de temp.parum ante fin.t.10.

¶ 3. Præterea, Illa virtus videtur principalius eſſe principium merendi,cuius actus ſunt maxime meritorij. Sed maxime meritorij videntur eſſe actus fidei, & patientiæ, ſiue fortitudinis:ſicut patet in martyribus, qui pro fide patienter, & fortiter vſque ad mortem certauerunt. Ergo aliæ virtutes principalius ſunt principium merendi,quam charitas.

SED contra eſt,quod Dominus Ioan.decimoquarto dicit, Si quis diligit me,diligetur à patre meo: & ego diligam eum,& manifeſtabo ei meipſum. Sed in manifeſta Dei cognitione conſiſtit vita æterna,ſecundum illud Ioan.17.Hæc eſt vita æterna, vt cognoſcant te ſolum Deum verum & viuum. Ergo meritum vitæ æternæ maxime reſidet penes charitatem.

* art.1.huius q.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ex dictis * accipi poteſt, humanus actus habet rationem merendi ex duobus. Primo quidem & principaliter ex diuina ordinatione,ſecundum quod actus dicitur eſſe meritorius illius boni, ad quod homo diuinitus ordinatur. Secundo vero ex parte liberi arbitrij: in quantum ſcilicet homo habet præ cæteris creaturis,vt per ſe agat voluntarie agens. Et quantum ad vtrumq; principalitas meriti penes charitatem conſiſtit. Primo enim conſiderandum eſt,quod vita æterna in Dei fruitione conſiſtit: motus autem humanæ mentis ad fruitionem diuini boni eſt proprius actus charitatis, per quem omnes actus aliarum virtutum ordinantur in hunc finem,ſecundum quod aliæ virtutes imperantur à charitate. Et ideo meritum vitæ æternæ primo pertinet

ad

ad charitatem: ad alias autem virtutes ſecundario, ſecundum quod earum actus à charitate imperantur. Similiter etiam manifeſtum eſt, quod id quod ex amore facimus, maxime voluntarie facimus: vnde etiã ſecundũ quod ad rationẽ meriti requiritur, quod ſit voluntarium, principaliter meritum charitati attribuitur.

Ad primum ergo dicendum, quod charitas, in quantum habet vltimum finem pro obiecto, mouet alias virtutes ad operandum: ſemper enim habitus ad quem pertinet finis, imperat habitibus, ad quos pertinent ea quæ ſunt ad finem, vt ex ſupradictis patet *.

q 9. art. 3

Ad ſecundum dicendum, quod opus aliquod poteſt eſſe laborioſum & difficile dupliciter. Vno modo ex magnitudine operis, & ſic magnitudo laboris pertinet ad augmentum meriti: & ſic charitas non diminuit laborem, immo facit aggredi opera maxima: magna enim operatur ſi eſt, vt Gregorius dicit in quadam homilia *. Alio modo ex defectu ipſius operantis: vnicuique enim eſt laborioſum & difficile, quod non prompta voluntate facit: & talis labor diminuit meritum, & à charitate tollitur.

In homil. Pent. & eſt 30. in Euang. non procul a. principio illius.

Ad tertium dicendum, quod fidei actus non eſt meritorius, niſi fides per dilectionem operetur: vt dicitur ad Galat. 5. Similiter etiam actus patientiæ & fortitudinis non eſt meritorius, niſi aliquis ex charitate hæc operetur: ſecundum illud primæ ad Corinthios decimotertio. Si tradidero corpus meum, ita vt ardeam, charitatem autem non habuero: nihil mihi prodeſt.

614

Art. 5. Vtrum homo poſſit ſibi mereri primam gratiam?

AD quintum ſic proceditur. Videtur, quod homo poſſit ſibi mereri primam gratiam. Quia, vt Auguſtinus dicit *, fides meretur iuſtificationem. Iuſtificatur autem homo per primam gratiam. Ergo homo poteſt mereri ſibi primam gratiam.

¶ 2. Præterea. Deus non dat gratiam niſi dignis. Sed non dicitur aliquis dignus aliquo bono, niſi qui ipſum promeruit ex condigno. Ergo aliquis ex condigno poteſt mereri primam gratiam.

¶ 3. Præterea, Apud homines aliquis poteſt promereri donum iam acceptum: ſicut qui accepit equum à Domino, meretur ipſum bene vtendo eo in ſeruitio Domini. Sed Deus liberalior eſt, quam homo. Ergo multo magis primam gratiam iam ſuſceptam poteſt homo promereri à Deo per ſubſequentia opera.

SED contra eſt, quod ratio gratiæ repugnat mercedi operum, ſecundum illud Rom. 5. Ei, qui operatur, merces non imputatur ſecundum gratiam, ſed

3. q. 2. a. 11. co. & 2. d. 7. a. 46. & 3. a. 19. a. 1. q. 1. co. 2. & 3. con. c. 149. & 150. & ver. q. 19 a. 6. & 7. co. & Io. 10 lec. 4. co. 2. & Eph. 2. le. 2. cor. 2.

** In Præfat. Pſal. 31. t. 8.*

ſecun-

ſecundum debitum. Sed illud meretur homo, quod im-
putatur ſibi ſecundum debitum, quaſi merces operum
eius. Ergo primam gratiam non poteſt homo mereri.

RESPONDEO dicendum, quod donum gratiæ
conſiderari poteſt dupliciter. Vno modo ſecundum
rationem gratuiti doni: & ſic manifeſtum eſt, quod
omne meritum repugnat gratiæ: quia vt ad Romanos
vndecimo Apoſtolus dicit; ſi autem gratia, iam non ex
operibus. Alio modo poteſt conſiderari ſecundum na-
turam ipſius rei, quæ donatur: & ſic etiam non poteſt
cadere ſub merito non habentis gratiam, tum quia ex-
cedit proportionem naturæ, tum etiam quia ante gra-
q. 109. tiam in ſtatu peccati homo habet impedimentum pro-
per tot. merendi gratiam, ſcilicet ipſum peccatum. Poſtquam
autem iam aliquis habet gratiam, non poteſt gratia
iam habita ſub merito cadere: quia merces eſt termi-
nus operis: gratia vero eſt principium cuiuſlibet boni
operis in nobis, vt ſupra dictum eſt *. Si vero aliud
bonum gratuitum aliquis mereatur virtute gratiæ præ-
cedentis, iam non erit prima. Vnde manifeſtum eſt,
quod nullus poteſt ſibi mereri primam gratiam.

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut Auguſtinus
l. 1. c. 23. dicit in libris Retractat. * Ipſe aliquando in hoc fuit
poſt med. deceptus, quod credidit initium fidei eſſe ex nobis,
tom. 1. ſed conſummationem nobis dari ex Deo: quod ipſe
ibidem retractat, & ad hunc ſenſum videtur pertine-
* *Alias* re, quod fides iuſtificationem mereatur, Sed ſi ſuppo-
ſci. namus, ſicut * fidei veritas habet, quod initium fidei
ſit in nobis à Deo, iam etiam ipſe actus fidei conſequi-
tur primam gratiam: & ita non poteſt eſſe meritorius
primæ gratiæ. Per fidem igitur iuſtificatur homo, non
quaſi homo credendo mereatur iuſtificationem, ſed
quia dum iuſtificatur credit: eo quod motus fidei re-
q. præced. quiritur ad iuſtificationem impij, vt ſupra dictum
art. 4. eſt *.
6. 1 5 Ad ſecundum dicendum, quod Deus non dat gra-
2. d ſ. 27. tiam niſi dignis: non tamen ita quod prius digni fue-
a. 6. & 3. rint, ſed quia ipſe per gratiam eos facit dignos, qui ſo-
d. 19. q. 1. lus poteſt facere mundum de immundo conceptum
ar. 2 q. 1. ſemine.
cor. & c. Ad tertium dicendum, quod omne bonum opus
5. ſ. 3. ad hominis procedit à prima gratia ſicut à principio: non
5. & 4. d. autem procedit à quocumque humano dono. Et ideo
45 q. 2. non eſt ſimilis ratio de dono gratiæ, & de dono hu-
a 1. q 1. mano.
cor. & 1. Art 6. *Vtrum homo poſsit alteri mereri primam gratiam?*
Tim. 4. AD ſextum ſic proceditur. Videtur, quod homo
le. 2. fin. poſsit alteri mereri primam gratiam: quia Matth.

9. ſuper

Digitized by Google

9. ſuper illud, Videns Ieſus fidem illorum, &c. dicit gloſſ. Quantum valet apud Deum fides propria, apud quem ſic valuit aliena, vt intus & extra ſanaret hominem. Sed interior ſanatio hominis eſt per primam gratiam. Ergo homo poteſt alteri mereri primam gratiam. Gloſſ. ord. ibid.

¶ 2. Præterea, Orationes iuſtorum non ſunt vacuæ, ſed efficaces: ſecundum illud Iacob. vlt. Multum valet deprecatio iuſti aſsidua. Sed ibidem præmittitur, Orate pro inuicem, vt ſaluemini. Cum igitur ſalus hominis non poſsit eſſe niſi per gratiam, videtur quod vnus homo poſsit alteri mereri primam gratiam.

¶ 3. Præterea, Lucæ 16. dicitur, Facite vobis amicos de mammona iniquitatis, vt cum defeceritis, recipiant vos in æterna tabernacula. Sed nullus recipitur in æterna tabernacula, niſi per gratiam, per quam ſolam aliquis meretur vitam æternam, vt ſupra dictum eſt *. Ergo vnus homo poteſt alteri acquirere merendo primam gratiam. art. 2. huius q. & q. 109. a. 5.

SED contra eſt, quod dicitur Ierem. 15. Si ſteterit Moyſes & Samuel coram me, non eſt anima mea ad populum iſtum: qui tamen fuerunt maximi meriti apud Deum. Videtur ergo quod nullus poſsit alteri mereri primam gratiam.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ex ſupradictis patet *, opus noſtrum habet rationem meriti ex duobus. Primo quidem ex vi motionis diuinæ: & ſic meretur aliquis ex condigno. Alio modo habet rationem meriti, ſecundum quod procedit ex libero arbitrio, in quantum voluntarie aliquid facimus, & ex hac parte eſt meritum congrui, quia congruum eſt, vt dum homo bene vtitur ſua virtute, Deus ſecundum ſuperexcellentem virtutem excellentius operetur. Ex quo patet, quod merito condigni nullus poteſt mereri alteri primam gratiam, niſi ſolus Chriſtus: quia vnuſquiſque noſtrum mouetur à Deo per donum gratiæ, vt ipſe ad vitam æternam perueniat; & ideo meritum condigni vltra hanc motionem non ſe extendit. Sed anima Chriſti mota eſt à Deo per gratiam, non ſolum vt ipſe perueniret ad gloriam vitæ æternæ, ſed etiam vt alios in eam adduceret, in quantum eſt caput Eccleſiæ, & auctor ſalutis humanæ: ſecundum illud ad Hebr. 2. Qui multos filios in gloriam adduxerat, auctorem ſalutis, &c. Sed merito congrui poteſt aliquis alteri mereri primam gratiam. Quia enim homo in gratia conſtitutus implet Dei voluntatem, congruum eſt ſecundum amicitiæ proportionẽ, vt Deus impleat hominis voluntatem a. 1. & 4.

tem in ſaluatione alterius: licet quandoque poſsit habere impedimentum ex parte illius, cuius aliquis ſanctus iuſtificationem deſiderat. Et in hoc caſu loquitur auctoritas Ierem. vlt. adducta.

Ad primum ergo dicendum, quod fides aliorum valet alij ad ſalutem, merito congrui, non merito condigni.

Ad ſecundum dicendum, quod impetratio orationi innititur miſericordiæ: meritum autem condigni innititur iuſtitiæ. Et ideo multa orando impetrat homo ex diuina miſericordia, quæ tamen non meretur ſecundum iuſtitiam: ſecundum illud Danielis nono, Neque enim in iuſtificationibus noſtris proſternimus preces noſtras ante faciem tuam, ſed in miſerationibus tuis multis.

Ad tertium dicendum, quod pauperes eleemoſynas recipientes dicuntur recipere alios in æterna tabernacula; vel impetrando eis veniam, orando; vel merendo per alia bona ex congruo; vel etiam materialiter loquendo: quia per ipſa opera miſericordiæ, quæ quis in pauperes exercet, meretur recipi in æterna tabernacula.

616 Art. 7. *Vtrum homo poßit ſibi mereri reparationem poſt lapſum?*

2. diſ. 27. a. 4. ad 3. & Heb. 6 lec. 3. co. 2.

AD ſeptimum ſic proceditur. Videtur, quod aliquis poſsit ſibi mereri reparationem poſt lapſum. Illud enim quod iuſte à Deo petitur, homo videtur poſſe mereri. Sed nihil iuſtius à Deo petitur, (vt Auguſtinus dicit) quam quod reparetur poſt lapſum, ſecundum illud Pſalm. 70. Cum defecerit virtus mea, ne derelinquas me, Domine. Ergo homo poteſt mereri vt reparetur poſt lapſum.

¶ 2. Præterea, Multo magis homini proſunt opera ſua, quam proſint alij. Sed homo poteſt aliquo modo alteri mereri reparationem poſt lapſum, ſicut & primam gratiam. Ergo multo magis ſibi mereri poteſt vt reparetur poſt lapſum.

¶ 3. Præterea, Homo, qui aliquando fuit in gratia, per bona opera quæ fecit, meruit ſibi vitam æternam, vt ex ſupra dictis patet *. Sed ad vitam æternam non poteſt quis peruenire, niſi reparetur per gratiam. Ergo videtur quod ſibi meruit reparationem per gratiam.

art. 2 huius q. & q. 109. a. 5.

SED contra eſt, quod dicitur Ezech. 18. Si auerterit ſe iuſtus à iuſtitia ſua, & fecerit iniquitatem, omnes iuſtitiæ eius quas fecerat non recordabuntur. Ergo nihil valebunt ei præcedentia merita ad hoc, quod reſurgat. Non ergo aliquis poteſt ſibi mereri reparationem poſt lapſum futurum.

RESPON-

Digitized by Google

RESPONDEO dicendum, quod nullus poteſt ſibi mereri reparationem poſt lapſum futurum, neque merito condigni, neque merito congrui. Merito quidem condigni hoc ſibi mereri non poteſt: quia ratio huius meriti dependet ex motione diuinæ gratiæ, quæ quidem motio interrumpitur per ſequens peccatum. Vnde omnia beneficia, quæ poſtmodum aliquis à Deo conſequitur, quibus reparatur, non cadunt ſub merito tanquam motione prioris gratiæ vſque ad hæc non ſe extendente. Meritum etiam congrui, quo quis alteri primam gratiam meretur, impeditur ne conſequatur effectum, propter impedimentum peccati in eo, cui quis meretur: multo igitur magis impeditur talis meriti efficacia per impedimentum, quod eſt & in eo qui meretur, & in eo cui meretur. Hic enim vtrunque in vnam perſonam concurrit: & ideo nullo modo aliquis poteſt ſibi mereri reparationem poſt lapſum.

Ad primum ergo dicendum, quod deſiderium, quo quis deſiderat reparationem poſt lapſum, iuſtum dicitur: & ſimiliter oratio, quia tendit ad iuſtitiam: non tamen ita quod iuſtitiæ innitatur per modum meriti, ſed ſolum miſericordiæ.

Ad ſecundum dicendum, quod aliquis poteſt alteri mereri ex congruo primam gratiam: quia non eſt ibi impedimentum, ſaltem ex parte merentis, quod inuenitur, dum aliquis poſt meritum gratiæ à iuſtitia recedit.

Ad tertium dicendum, quod quidam dixerunt, quod nullus meretur abſolute vitam æternam, niſi per actum finalis gratiæ: ſed ſolum ſub conditione ſi perſeuerat. Sed hoc irrationabiliter dicitur, quia quandoque actus vltimæ gratiæ non eſt magis meritorius, ſed minus quam actus præcedentes, propter ægritudinis oppreſsionem. Vnde dicendum, quod quilibet actus charitatis meretur abſolute vitam æternam: ſed per peccatum ſequens ponitur impedimentum præcedenti merito, vt non ſortiatur effectum; ſicut etiam cauſæ naturales deficiunt à ſuis effectibus propter ſuperueniens impedimentum.

Art. 8. *Vtrum homo poſsit mereri augmentum gratiæ, vel charitatis?* 617

AD octauum ſic proceditur. Videtur, quod homo non poſsit mereri augmentum gratiæ, vel charitatis. Cum enim aliquis receperit præmium quod meruit, non debetur ei alia merces; ſicut de quibuſdam dicitur. Matthæi ſexto. Receperunt mercedem ſuam. Si igitur aliquis mereretur augmentum charitatis vel gratiæ,

2. diſ. 27. a. 5 & 4. d. 20. a. 2. q. 3. cor.

ſupra quantitatem ipſius: ſi ut arbor etſi ſit ſupra quantitatem ſeminis, non eſt tamen ſupra virtutem ipſius.

Ad tertium dicendum, quod quolibet actu meritorio meretur homo augmentum gratiæ, ſicut & gratiæ conſummationem, quæ eſt vita æterna. Sed ſicut vita æterna non ſtatim redditur, ſed ſuo tempore, ita nec gratia ſtatim augetur, ſed ſuo tempore: cum ſcilicet aliquis ſufficienter fuerit diſpoſitus ad gratiæ augmentum.

Art. 9. *Vtrum homo poſſit perſeuerantiam mereri?* 618

AD nonum ſic proceditur. Videtur, quod aliquis poſsit perſeuerantiam mereri. Illud enim quod homo obtinet petendo, poteſt cadere ſub merito habentis gratiam. Sed perſeuerantiam petendo homines à Deo obtinent: alioquin fruſtra peteretur à Deo in petitionibus orationis dominicæ, vt Auguſtinus exponit * in libro de bono perſeuerantiæ. Ergo perſeuerantia poteſt cadere ſub merito habentis gratiam.

4. d. 45. q. 2. r. 1. q. 1. corp.

cap. 2. & 17. in pr. tom. 7.

¶ 2. Præterea, Magis eſt, non poſſe peccare, quam non peccare. Sed non poſſe peccare cadit ſub merito. Meretur enim aliquis vitam æternam, de cuius ratione eſt impeccabilitas. Ergo multo magis poteſt aliquis mereri, vt non peccet, quod eſt perſeuerare.

¶ 3. Præterea, Maius eſt augmentum gratiæ quam perſeuerantia in gratia, quam quis habet. Sed homo poteſt mereri augmentum gratiæ, vt ſupra dictum eſt *. Ergo multo magis poteſt mereri perſeuerantiam in gratia, quam quis habet.

a. 8. præc.

SED contra eſt, quod omne quod quis meretur à Deo, conſequitur, niſi impediatur per peccatum. Sed multi habent opera meritoria, qui non conſequuntur perſeuerantiam. Nec poteſt dici, quod hoc fiat propter impedimentum peccati: quia hoc ipſum quod eſt peccare, opponitur perſeuerantiæ: ita quod ſi aliquis perſeuerantiam mereretur, Deus non permitteret illum cadere in peccatum. Non igitur perſeuerantia cadit ſub merito.

RESPONDEO dicendum, quod cum homo naturaliter habeat liberum arbitrium flexibile ad bonum & ad malum, dupliciter poteſt aliquis perſeuerantiam in bono obtinere à Deo. Vno quidem modo per hoc, quod liberum arbitrium determinatur ad bonum per gratiam conſummatam: quod erit in gloria.

Digitized by Google

ria. Alio modo ex parte motionis diuinæ, quæ hominem inclinat ad bonum vſque ad finem. Sicut autem ex dictis patet *. Illud cadit ſub humano merito, quod comparatur ad motum liberi arbitrij directi à Deo mouente, ſicut terminus: non autem id quod comparatur ad prædictum motum, ſicut principium. Vnde patet, quod perſeuerantia gloriæ, quæ eſt terminus prædicti motus, cadit ſub merito. Perſeuerantia autem viæ non cadit ſub merito, quia dependet ſolum ex motione diuina, quæ eſt principium omnis meriti. Sed Deus gratis perſeuerantiæ bonum largitur cuicumque illud largitur.

art. 6. 7. & 8.

Ad primum ergo dicendum, quod etiam ea quæ non meremur, orando impetramus: nam & peccatores Deus audit, peccatorum veniam petentes, quam non merentur: vt patet per Auguſtinum ſuper illud Ioannis.,* Scimus quia peccatores Deus non audit: alioquin fruſtra dixiſſet publicanus, Deus propitius eſto mihi peccatori, vt dicitur Lucæ 18. Et ſimiliter perſeuerantiæ donum aliquis petendo à Deo impetrat vel ſibi, vel alij, quamuis ſub merito non cadat.

Tract. 44 in Euang. Ioan. poſt me. illius, tom. 9.

Ad ſecundum dicendum, quod perſeuerantia, quæ erit in gloria, comparatur ad motum liberi arbitrij meritorium, ſicut terminus: non autem perſeuerantia viæ, ratione prædicta †.

§. in iſto a. & a. 8.

Et ſimiliter dicendum eſt Ad tertium de augmento gratiæ, vt per prædicta patet*.

**incor. & ad arg.*

Art. 10. *Vtrum temporalia bona cadant ſub merito?*

619 2. 2. q. 122. a. 5. ad 4

AD decimum ſic proceditur. Videtur, quod temporalia bona cadant ſub merito. Illud enim quod promittitur aliquibus, vt præmium iuſtitiæ, cadit ſub merito. Sed temporalia bona promiſſa ſunt in lege veteri, ſicut merces iuſtitiæ, vt patet Deuter. 28. Ergo videtur quod bona temporalia cadant ſub merito.

¶ 2. Præterea, Illud videtur ſub merito cadere, quod Deus alicui retribuit pro aliquo ſeruitio quod fecit. Sed Deus aliquando recompenſat hominibus pro ſeruitio ſibi facto aliqua bona temporalia. Dicit enim Exod. 1. Et quia timuerunt obſtetrices Deum, ædificauit illis domos, vbi gloſſ. Greg. dicit*, quod benignitatis earum merces potuit in æterna vita retribui: ſed culpa mendacij terrenam recompenſationem accepit, & Ezech. 29. dicitur, Rex Babylonis ſeruire fecit exercitum ſuum ſeruitute magna aduerſus Tyrum, & merces non eſt reddita ei, & poſtea ſubdit, Erit merces exercitui illius, & dedi ei terram Ægypti pro

lib. 18. Moral c. 2. à med.

Digitized by Google

pro eo, quod laborauerit mihi. Ergo bona temporalia cadunt ſub merito.

¶ 3. Præterea, Sicut bonum ſe habet ad meritum, ita malum ſe habet ad demeritum. Sed propter demeritum peccati aliqui puniuntur à Deo temporalibus pœnis: ſicut patet de Sodomitis, Geneſ. 19. Ergo & bona temporalia cadunt ſub merito.

SED contra eſt, quod illa quæ cadunt ſub merito, non ſimiliter ſe habent ad omnes. Sed bona temporalia & mala ſimiliter ſe habent ad bonos & malos, ſecundum illud Eccleſ. 9 Vniuerſa æque eueniunt iuſto & impio, bono & malo, mundo & immundo, immolanti victimas & ſacrificia contemnenti. Ergo bona temporalia non cadunt ſub merito.

RESPONDEO dicendum, quod illud quod ſub merito cadit, eſt præmium, vel merces, quod habet rationem alicuius boni. Bonum autem hominis eſt duplex: vnum ſimpliciter, aliud ſecundum quid. Bonum hominis ſimpliciter eſt vltimus finis eius, ſecundum illud Pſal. 72. Mihi autem adhærere Deo, bonum eſt. Et per conſequens omnia illa, quæ ordinantur vt ducentia ad hunc finem, & talia ſimpliciter cadunt ſub merito. Bonum autem ſecundum quid, & non ſimpliciter hominis eſt, quod eſt bonum ei, vt nunc: vel quod ei eſt ſecundum quid bonum, & huiuſmodi non cadunt ſub merito ſimpliciter, ſed ſecundum quid. Secundum hoc ergo dicendum eſt, quod ſi temporalia bona conſiderentur prout ſunt vtilia ad opera virtutum, quibus perducimur in vitam æternam: ſecundum hoc directe & ſimpliciter cadunt ſub merito, ſicut & augmentum gratiæ, & omnia illa, quibus homo adiuuatur ad perueniendum in beatitudinem poſt primam gratiam. Tantum enim dat Deus viris iuſtis de bonis temporalibus, & etiam de malis, quantum eis expedit ad perueniendum ad vitam æternam: & in tantum ſunt ſimpliciter bona huiuſmodi temporalia. Vnde dicitur in Pſal. 33. Timentes autem Dominum non minuentur omni bono, & alibi, Non vidi iuſtum derelictum, &c. Pſal. 36.

Si autem conſiderentur huiuſmodi temporalia bona ſecundum ſe, ſic non ſunt ſimpliciter bona hominis ſed ſecundum quid: & ita non ſimpliciter cadunt ſub merito, ſed ſecundum quid: in quantum ſcilicet homines mouentur à Deo ad aliqua temporaliter agenda, in quibus ſuum propoſitum conſequuntur Deo fauente, vt ſicut vita æterna eſt ſimpliciter præmium operum iuſtitiæ per relationem ad motionem diuinam (ſicut ſupra dictum eſt) ita temporalia bo-

na in ſe conſiderata habent rationem mercedis, habito reſpectu ad motionem diuinam, qua voluntates hominum mouentur ad hæc proſequenda: licet interdum in his non habeant homines rectam intentionem.

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut Auguſtin. dicit contra Fauſtum lib. 4.* In illis temporalibus promiſsis figuræ fuerunt futurorum ſpiritualium, quæ implentur in nobis. Carnalis enim populus promiſsis vitæ præſentis inhærebat: & illorum non tantum lingua: ſed etiam vita prophetica fuit.

li. 4. c. 2. circ. prin. tom. 6.

Ad ſecundum dicendum, quod illæ retributiones dicuntur eſſe diuinitus factæ ſecundum comparationem ad diuinam motionem, non autem ſecundum reſpectum ad malitiam voluntatis præcipue quantum ad regem Babylonis, qui non impugnauit Tyrum, quaſi volens Deo ſeruire: ſed potius vt ſibi dominium vſurparet. Similiter etiam obſtetrices licet habuerint bonam voluntatem quantum ad liberationem puerorum, non tamen fuit earum recta voluntas quantum ad hoc, quod mendacium confinxerunt.

Ad tertium dicendum, quod temporalia mala infliguntur in pœnam impiis, in quantum per ea non adiuuantur ad conſecutionem vitæ æternæ. Iuſtis autem qui per huiuſmodi mala iuuantur, non ſunt pœnæ, ſed magis medecinæ, vt ſupra dictum eſt.*

q. 85. a. 7. & 8.

Ad quartum dicendum, quod omnia æque eueniunt bonis & malis, quantum ad ipſam ſubſtantiam bonorum vel malorum temporalium; ſed non quantum ad finem: quia boni per huiuſmodi manuducuntur ad beatitudinem, non autem mali. & hæc de moralibus in communi dicta ſufficiant.

Secundi Voluminis Primæ Secundæ Partis, Finis.

BIBLIOTECA NAZ. ROMA VITTORIO EMANUELE

1.007.439

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google